٩٢٩٤٧ سولوى

الفن : الكلام الرقم : ١٤٠٨ - ٧

العنوان : أشرف المقاصد في شرح المقاصد - جزا طى مجى

اسم المؤلف : أحمد بن محمود بن محمد بن يعقوب الوبلحى المكناسى

مصادره :

أوله : بعد البسملة ... يقول العبد الفقير إلى الله الغنى ... أما بعد فإنه أم العلم بعد ما تقرر هنا من فضائل الحمد وتفاضل الحمد

آخره : انتهى الجزء الأول من أشرف المقاصد في شرح المقاصد بانتهاء المقصد الثالث

اسم الناسخ : محمد بن حسن العلقمي الشافعي

نوع الخط وتاريخ النسخ : نسخ

ملاحظات : من ١ - ٢٠٠ المجلد الأول و ٢٠١ - ٤٠٥ المجلد الثاني

عدد الأوراق : ٤٠٥ عدد الأسطر : ٢٧ المقاس ٢٤,٥ × ١٨,٥ سم

المكتبة المصور عنها المخطوط ورقمه فيها : مشترى من السيد/ محمد محمد حسن رقم (٢)

٧٤٨.

٨٤٨ فرز مجموعة

٧٤٨٠

الجزء الاول

من اشرف المقاصد في شرح المقاصد
تاليف الامام العلامه لسان المتكلمين
حجة المناظر قامع فرق المبتدعين
سيدنا ومولانا احمد بن محمد بن
محمد بن يعقوب الولالي
المكناسي تغمده الله
برحمته واسكنه
فسيح جنته بمحمد
واله وصحبه
وعترته
امين

يا مولاي يا واحد
وقف لله تعالى شاهد
الكتاب
محمد ابو الانوار السادات ١٢٩٣

جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية
عمادة شؤون المكتبات المكتبة المركزية
قسم المخطوطات
الرقم: ٧٤٨٠
الفن:

يا مولاي يا واحد يا مولاي يا دائم يا علي يا حكيم
وقف هذا الكتاب لله تعالى حضرة سيدنا ومولانا الجناب العالي السيد محمد
ابو الانوار السادات بلغه الله المرادات وشرح صدره ورفع في الدارين قدره
على طلبة العلم الشريف وجعل مقره بالجامع الانور محل ضرائحهم ومقاماتهم
نفعنا الله بهم وشرط ان لا يخرج من الجامع المذكور بل ينتفع به فيه طالب
جزيل الثواب من الملك الوهاب والحمد لله رب الارباب وصلى الله على سيدنا محمد
واله والاصحاب آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
يقول العبد الحقير الفقير الى الله الغني احمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولالي
نسبا المكناسي دارا طهره الله تعالى بلا محنة من جميع العيوب واوجب له برحمته
وكرمه مغفرة تمحو جميع الذنوب ان انجح الوسايل • في فتح ابواب المسايل • وارفع
المطالب • في الفوز بالرغايب • واوثق العرى • في التعلق بالله الورى حمد
منعم جاد بالكونين بلا تفعله • وبسط البسيطة لنهايه وسمك السموات العلى لاكرامه
الخلق بلا علة بحد فله الحمد الذي لا يحصيه سواه • والشكر على ما جاد به
على كل خلق سواه والصلاة والسلام على الواسطة في وجود جميع اللطايف •
من هو نور الانوار وينبوع المعارف • سيدنا ونبينا ومولانا محمد المنفرد باعم
رسالة واكبر شاهد • والمهيمن على من قبله بكتابه المبين وسنته المطاعة
وعلى آله وصحابته المحرزين قصب السبق في اتقان الروايه • الفايزين
بدراية صفو العلوم وصفا الدرايه اما بعد فان امر العلم بمغربنا قبل هذا
متضايل الجمة • متضايق المحجة • حين معالمه موسومة بالاندراس • ورجوع
الحشاشة اليه من روحه بادية الاياس • لتضاعف اهوال على معاشره
تشيب لها النواصي • ومحن بحيث تذوب لها الجنادل الصلب القواسي • حتى
صار من هو منهم اهل لاقتناص ازهاره • وجدير بنظم فرايد جواهره • منبوذا
بالعرا ملزوم ابنية الورى • منقطع المدد • في تلك المدد • لا يلوي له احد •
ونام حزب اهل العلم في ظلمات الافتقار • وطال عليهم ليل الالغا والاحتقار
الى ان تداركهم نعمة من ربهم • بطلوع طالع السعادة لحزبهم • وذلك بظهور
دولة الشريفة المولوية • الهاشمية الاسماعيلية • فاذا برد عزهم
طالعة مسفرة • واذا وجوه افراحهم ضاحكة مستبشرة • فذهبوا حينيذ
في العلوم كل مذهب • وتسموا في المدارك اعلى ما يتطلب • فعمت مجالس
التدريس مساجدهم • وغشيت رحمة التعاطي للعلوم معاهدهم • وصار
بحر العلم لديهم تتمايل انتفاحها وشبهات الجهل في جانبهم تتضاءل لافتضاحها
• ولم يزالوا في الارتقا في تلك المدارج • وفي التنافس فيما طلبا لسلوك
عدل المناهج • الى ان بلغوا اعلى مراتب الانشاء والتاليف • فصاروا بعد

الترف

كذا في الاصل والمناسب التعلم

الترف والتعليم روس التعاليم والتعاريف • ثم زادهم من لا يخيب لامل امله •
ولا يبطل لعامل مومن عمله • نعمة منه بان جعل خليفته فيهم وهو المنصور
بالله تعالى مولانا اسماعيل • راس اسلاك العصر وهامة الهماعيل • ملاحظا
لهم بعين الاجلال والتوقير • رووفا بهم رافة الوالد بولده الصغير • خافضا
لهم جناح رحمته • حافظا لهم من كل اهانة بسطوته • مادا عليهم سرادقات
عزته • يزيد لمحسنهم في الاحسان • ويتجاوز عن مسيئهم بالعفو والامتنان
قد كفاهم مهمات دنياهم • وانهض لنيل المعالي قواهم • وامنهم من الخوف
بحسن ما اظهره • وفتح لهم منافع الدين والدنيا بعض ما اضمره • خلد الله
تعالى ملكه • وادام حسن سيرته في ما ملكه • ومن قال امين امنه في العاجل
والاجل • فان هذا دعا للبرية شامل • ثم ان من بركة هذه الدولة السعيدة
• ومن لطايف ما منها العديدة • ان فتح لي في انشاء عدة من المولفات
• في فنون صعبة وعلوم مختلفات • وكان هذا الشرح من جملتها • ومما يجب
الثناء به على المولى تبارك وتعالى المعين على انشايه • فهو الهادي للعبد
الى مراشده الدينية والدنيوية ليشتغل بها بصدق نيته واعتنايه • وسبب
ذلك مع سابق المشيئة ان التحلي بفنون العلم ازين الحلل • والتصدي لاخذها
من ارفع الاحوال عند جميع الملل • وان سيد العلوم علم الكلام • لتعلقه
باوصاف خالق الانام • وقد تطابق في مسايله المعقول والمنقول • وتكفل
باجتثاث اصل البدع في المعقول والمنقول • وان من اجل كتبه كتاب المقاصد
للامام سعد الدين • فقد ظهر كالبدر في نجوم تاليف ذوي البصيرة المهتدين
• فاولعت به حتى وضعت له شرحا لم ادخر فيه من البيان نصحا • فنور من
الايضاح والبيان شمس غوامضه • وفي التحقيق والتدقيق حجاب عوارضه
• فدونك شرحا تصورت بتصويره معاني الحكمة الدقيقة اشخاصا تتري
وصارت باحداثه في الوجود احاديث الغوص اكاذب واحاديث الافترا • قد
انزل ما علا من مسايل الحكمة فوق اعالي الهمم الى مرتبة التمام • وقيد اوابدها
لتنتا ولها كل يد قاصرة على وجه الكمال والتمام • وقد كانت في اعلى الجو
لا تحوم حولها عقبان العقول وجوارح صقورها • فصيرها بتقريبه لها
ملاعب للطلاب كانوا اهل تمام الافهام او كانوا ذوي قصورها • هي الواهب

جمع لهاء بكسر الهاء وهو سيد القوم كما في القاموس

كذا في الاصل وصوابه زبيري وفي القاموس ان الزبير كعنب وان من معانيه الدواب وفرس جابر بن حيي التغلبي وفرس الاخنس بن شهاب

لم اشدد لها ازري• فما يقال لفضل الله دابكم• وليس الخبر كالعيان• ونفي الاشتباه
بملاحظة بينات البيان• فان شيت الوقوف علي صدق هذا المقال• والاطلاع
علي تحقق مطابقة ما سمع للحال• فعليك بالاتصاف بالانصاف• والاسعاف
في ترك الاعتساف• تري الامر كما قيل• وتشاهد الحق بلا لبس ولا تخييل
غيراني لشدة رغبتي في ايضاح معاني الكتاب• وفي تقريبها الي افهام جميع
الطلاب• لم اباله بابتذال العبارة في الشرح ولا بالتكرار• ولم ارتكب الايجاز
في غالبه بل اطنبت حرصا علي وقاية الافهام معاطب الغلط والاغترار
ولما ارجو ان يكون فيه من مرام كل قاصد سميته باشرف المقاصد
• في شرح المقاصد• والي الله تعالي جزيل الضراعه في قبول عمله والنفع به
• حتي يكون في هذا الفن من انجح وسايله• واوضح كتبه• فهو الواهب الهادي
القادر علي ان يتفضل علي بجميع مرادي حمدا اي ثنا بوصف جميل لمن تفوح
نفحات الامكان بوجوب وجوده اي لمن يدل امكان الممكنات علي وجوب وجوده
لذاته لان امكانها يوجب افتقارها عند وجودها الي موجد واجب لذاته اذ لو
كان كل موجود ممكنا افتقر كل موجود الي موجد فان افتقر الموجد الي ما يفتقر
اليه ولو بالتوسط لزم الدور والا لزم التسلسل ويتحصل هنا ان يكون المص
شبه دلالة الامكان علي وجوب وجود الواجب بالذات بفوح رايحة طيبة
كرايحة المسك في استطابة الموصوف بكل منهما من اجل ذلك الوصف فاستعار
لفظ الفوح للدلالة فاخذ منه الفعل استعارة تبعية ويكون اسناد الفعل حينيذ
الي النفحات مجازا عقليا من باب جد جده او تكون اضافة النفحات الي الامكان
بيانية والنفحة بمعني النافح فيكون الاسناد حقيقيا او يكون شبه الامكان
بذي الرايحة في ان لكل منهما وصفا مستطابا في الجملة فاضمر التشبيه في النفس
استعارة بالكناية ثم اضاف الي المشبه ما هو من لوازم المشبه به من فوح
النفحة استعارة تخييليه ولا ينافي ذلك كونه عبارة عن الدلالة لان التخييل
يصح باعتبار الاصل والمجرور اما متعلق بالمصدر الذي هو حمدا لنيابته عن
فعله اي احمد حمدا واللام للتعدية بنا علي تضمينه معني الشكر المتعدي باللام
وبدونها اذ يقال شكرت له وشكرته او للتقوية للمصدر واما متعلق بمحذوف
نعت للمصدر اي حمدا كاينا لمن تفوح الخ واختار الابتدا بالجملة الفعلية لانها ادل

علي

علي مباشرة الخدمة بالحمد لاظهار الحرص علي توليه بالقدرة التكليفيه وان كان
الابتدا بالجملة الاسمية ارجح من اوجه اخري وابتدا كتابه بالحمد للامر به شرعا
كما هو مشهور ولما فيه من اظهار شكر النعم التي هذا التاليف من اجلها واعلاها
ولما كان الحمد هو الوصف والثنا بالجميل سوا كان في مقابلة احسان ام لا والشكر
فعل ينبي عن تعظيم المنعم بسبب الانعام كان الحمد اعم متعلقا لكونه يكون في مقابلة
الاحسان وبدونها واخص موردا لانه لا يرد الا من اللسان وكان الشكر بالعكس
اي اعم موردا لكونه مطلق فعل لا قول فقط فيصح ان يرد من اللسان ومن غيره
واخص متعلقا لكونه لا يكون الا بسبب الانعام وبسبب ذلك يجتمعان في الذكر
اللساني بالجميل في مقابلة النعم وينفرد الحمد فيما يكون باللسان لا في مقابلتها
والشكر فيما يكون بساير الاركان من القلب وغيره وهذا الاجتماع مع الافتراق
هو المسمي بالعموم من وجه وههنا ابحاث تتعلق بالحمد لا يتعلق الغرض ببسطها
ولمن تلوح اي تظهر علي صفحات اي علي ظواهر الاكوان اي المكونات اثار
كرمه وجوده اي اثاره الدالة علي كرمه تعالي وجوده الذاتي وذلك ان كل مكون
فله وجود هو ظهور ذاته وله امداد به بقا ذاته والوجود وما به بقاوه من
الامدادات اثار ظاهرة وتلك الاثار الظاهرة سوا كانت مما يدرك حسا او مما يدرك
عقلا اوجدها تعالي وحققها في المكونات الظاهرة من غير نفع له فيهما فكانت
اثارا تلوح علي ذلك المكون الظاهر وتدل علي محض كرمه تعالي وجوده العميم
والصفحة في الاصل الجانب العريض من الشي ومنه صفحة القرطاس لجانبه
العريض وصفحة السيف وقد شبه المص الموجود الممكن في الجملة بشي خاص له
جانب عريض تظهر فيه الاثار المناسبة لذلك الشي كالقرطاس والسيف بجامع
كون كل منهما محلا لظهور اثار دالة علي ما نراه دالا عليه فاضمر التشبيه
في النفس استعارة بالكناية واضاف الي المشبه ما هو من لوازم المشبه به
وهو الصفحة استعارة تخييليه ولمن تشرق في ظلم الحدوث لوامع قدم كبريايه اي
تظهر في حدوث المخلوقات الذي هو كالظلمة الدلايل اللامعة المشرقة كاشراق الشمس
الدالة علي قدمه تعالي وكبريايه في قدمه وفيما لا يزال فالوامع فاعل تشرق
وتحقيق ذلك ان الممكنات اصلها العدم والعدم ظلمة لعدم ظهور شي فيه قبل
الوجود الذي هو ضده كما لا تظهر الاشيا في الظلمة ولما اشتهر تشبيه العدم

قيل الكون كله ظلمة وانما انارة ظهور الحق فيه الا ان هذا المعنى صح

بالظلمة لما ذكر لزم بطريق العكس تشبيه الوجود بالنور المقابل للظلمة مع ان الوجود يلابسه الظهور كما يلابس النور الا ان الظهور الحقيقي انما هو في الواجب بالذات ومن هذا المعنى روعي فيه ان الكون لا يتوصل به من ذاته الى نفع كما لا يتوصل بالظلمة الى طريق وانما يتوصل بهداية الحق تعالى والاتكال عليه ثم اما الحدوث منه تنشا الادلة على قدمه تعالى فيقال هو تعالى قديم والاماثل الممكنات في الحدوث والعجز فلا يكون الصانع لها او يقال والا لزم حدوثه وافتقاره الى موجد كما تفتقر الى ذلك الممكنات فيلزم الدور والتسلسل ويقال والا لم يكن واجب الوجود فيكون حادثا ممكنا كغيره فيلزم عدم استناد الممكنات الى شي وهذه الدلايل وامثالها لامعة مشرقة اي ظاهرة في جانب الحدوث الذي هو ملابس الظلمة لاشتماله على العدم اذ هو وجود بعد العدم فاطلق عليه ما يطلق على ملابسه وهو العدم فعلى هذا تكون اضافة الظلم الى الحدوث من اضافة المشبه به للمشبه اي في الحدوث الذي هو كالظلمات واللوامع استعارة تبعية تحقيقية للدلايل لظهور المراد بها كظهور المحسوس باللوامع المشرقة كالشمس ويكون ذكر القدم والكبريا تجريدا وذكر الاشراق ترشيحا ويحتمل ان يكون شبه الحدوث بظرف زماني ساتر فاضمر التشبيه استعارة بالكناية بجامع كون كل ظرفا تكشف فيه المسترات بكاشفها ويكون ذكر الظلم تخييلا وان يكون شبه قدم الوجود بالنور لان الوجود الذاتي هو النور الحقيقي فاضمر التشبيه استعارة بالكناية ويكون ذكر اللوامع والاشراق تخييلا ولقد تنطق بحكم اللاهوت اي تدل على حكم الالوهية دلالة كالنطق في الافهام والافادة جوامع فاعل تنطق حكم صفاته واسمايه وحكم اللاهوت ما يلزم الالوهية التي هي الجامعة لاوصاف الاله من القيام بكل شي سوى الاله وانه هو المستند مع الاستغنا عن كل مدد والحكم المضافة الى الصفات والاسما جمع حكمة وهي في الاصل كالعلم صحيح مفيد والمراد بها هنا ما يعلم من مضمون الصفات والاسما ومقتضياتها فان صفة القدم مثلا مع اسمه القديم مقتضاهما وجوب الوجود ووجوب الوجود يدل على ان كل ممكن مخالف القديم في احتياجه الى منشا بخلاف القديم فهذه الحكمة فهم منها حكم اللاهوت وهو افتقار كل شي الى المنشا دونه وانه غني عن المنشا وصفة القدرة مثلا مع اسمه القدير مقتضاهما عموم التعلق بكل

ممكن

ممكن وهذه حكمة فهم منها حكم اللاهوت وهو كونه مبدا لكل شي بقدرته وارادته وان كل شي هو القايم به وقس على هذا ساير الصفات والاسما كالمنعم والانعام والاحيا والمحيي الى غير ذلك والمعنى ان معاني اسمايه تعالى وصفاته نطقت بحكم اللاهوت اي دلت على انه هو الاله وان له حكم الالوهية واللاهوت ان كان عربيا فهو كما قال في القاموس فعلوت من لاه يليه اذا استتر وارتفع وعلا لتستره تعالى بعز الالوهية عن الادراك وارتفاعه عن كل شي بعزته وجعل حكم الاسما جوامع لانها تقتضي امورا كثيرة وتجمع اشيا لا تحصى ولا يخفى ما في لفظ تنطق من الاستعا رة التبعية ثم لما حمد الله تعالى على نعمه التي لا تحصى ناسب ان يذكر مع ذلك من ظهرت تلك النعم على يده قياما بالامر في شكر الوسايط فذكره بالمدح مع خدمته بالدعا بما يناسبه وهو نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اله وصحبه فقال واصلي اي واسال الله تعالى ان يصلي صلاة التشريف والترفيع على من ارسله تعالى مصحوبا بالنور الساطع وهو القران العظيم واطلاق النور عليه مجاز لغوي وسطوعه ظهوره دلالته بالاعجاز على نبوته صلى الله عليه وسلم كل الظهور واصل السطوع في الانوار الحسية ثم اشتهر استعماله في المعنويات ابلاجا اي ارسله بذلك النور ليوضح به او حال كونه موضحا به فهو مفعول من اجله او حال للمنهج اي الطريق القويم الذي هو دين الاسلام وتسمية الدين طريقا لان بسلوك العمل به يتوصل الى منزل السعادة فهو مجاز كثر استعماله وافصاحا اي ارسله بذلك النور حال كون ذلك النور مفصحا عن البينات اي الدلايل الدالة على الالوهية والرسالة وذلك ان في القران تقريرا وافصاحا للبراهين على ذلك ونسبة الافصاح الى القران مجاز عقلي اذ الافصاح النطق بفصيح من الكلام وهو ظاهر ويحتمل ان يكون مفعولا من اجله مرتبطا بالارسال وبالضمير المنصوب اي ابتدا ارسال النبي صلى الله عليه وسلم ليفصح عن الحجج ويقيمها على المرسل اليهم الا انه اسقط لام التعليل توسعا وان كان وجودها هو الاصل لاختلاف زمن الارسال وزمن الافصاح ومن هذا المعنى قوله وابتعثه بالامر الصادع اقامة للحجج وازاحة للشبه اي بعثه الله تعالى الرسول مصحوبا بامر هو حق صدع اي كسر كل باطل كسرا لا ينجبر حال كون ذلك الامر مقيما للحجج التي بها صدع الباطل وبها ازاح اي

فهو مرسل حال كونه والد النور مفصحا اي جعل افصاحا حالا من النور ظاهر ان جعل ايضاحا المعطوف هو عليه حالا من النور وعليه يقرا موضحا في قوله او حال كونه موضحا به بالبنا للمفعول وان جعل ايضاحا حالا من ارسله بعض ان يجعل ما عطف عليه وهو افصاحا كذلك ليتحد صاحب الحالين المتعاطفين فافهم

ازال الشبهات اوابتدا بعثه بذلك الامر لاجل ان يقيم به الحجج على المرسل اليهم ويزيح
به الشبه الوارده من شياطين الانس والجن ولا شك ان الامر المبعوث
هو به هو القران ووصفه بصدع الباطل استعارة تحقيقيه لان اصل الصدع
كسر الزجاج فيستعار للبيان الذي لايمتزيه لبس ولا محو بجامع ان كلا منهما تاثير
بليغ لايزول عن متعلقه واسناد اقامة الحجج وازاحة الشبه الى القران مجاز
عقلي اذ به اقيمت ولا يخفى ما في ذكر الامكان ووجوب الوجود والقدم واللانهو
والاسما والصفات والبينات وازاحة الشبهات من براعة الاستهلال ثم
وصف الرسول بما هو فيه فقال صاحب الملة القاهرة اي صاحب الدين
الغالب للاديان كلها بسعة متبعيه وغلبتهم من سواهم كما قال تعالى
هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله فنسبة
القهر على هذا الى الملة مجاز عقلي ويحتمل ان يريد بالملة اهلها فيكون
الاسناد اصليا والمراد بغلبتهم جميع الملل الحاضرة في زمانهم غلبة جلهم
واستيلاؤهم على جنس بلادهم مع كونهم لايغلبهم احد حتى تكون ملتهم خفية
بل يعبدون الله تعالى بملتهم على رغم انوف الملل جميعا وهذا كما ورد دعوت
الله تعالى ان لاتغلب امتي فاستجاب لي اي لايغلبهم احد جميعا حتى يتركوا
ملتهم او يتمسكون بها على ذل فلا يرد ان من الكفرة من لم يغلب ولا ان
بعض المسلمين قد يغلب وذلك ظاهر وصاحب الحكمة الباهرة اي صاحب
العلوم المتقنه التي بهرت اي غلبت العقول اتقانها فلا يجد عقل من العقول
سبيلا الى الانكار لوضوح ادلة علمه واناطة مسايل دينه بالحجج الدامغة
لكل باطل ولا يخفى ايضا ان اسناد القهر الى الحكمة مجاز عقلي محمد خاتم رسله
وانبيايه اضاف الختم الى الرساله اولا لما في ختمها من تعظيمه صلى الله عليه
وسلم ثم عطف ختم النبوة اذ لا يلزم من ختم الرسالة ختم النبوه وعلى عترته
الطاهرة اي اقاربه الموصوفين بالطهارة من دنس الشرك ودنس كل
رذيلة وهذا كما في الاية الكريمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وعلى الانجم الزاهره اي وعلى اله الذين هم كالنجوم الزاهرة
اي العظيمة الاشراق وشبهوا بالنجوم للاهتداء بهم بعده صلى الله عليه وسلم
بالنور المعنوي الذي استفادوه منه صلى الله عليه وسلم كما استفادت النجوم

اصحابه صح

انما نظر هنا على الاعتبار الاول الذي زاده بقوله حال كون ذلك الامر معه اما على الاعتبار الثاني فمعناه معه او ابتدا بعثته بذلك الامر لاصلاح نعم اي الرسول بهذا الامر الحجج على المرسل اليهم فالان لنا ... لانه الى الرسول فتفطن

انوارها

انوارها من الشمس الحسية كما في الحديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
من اله بيان للعترة الطاهرة واصحابه وخلفائه بيان للانجم الزاهره وعطف الخلفا
على الاصحاب من عطف الخاص على العام واسلم تسليما اي واسال الله تعالى ان
يسلم اي يحيي النبي صلى الله عليه وسلم واله وصحبه تحية تامة ولا يخفى
ايضا ما في ذكر الرساله والنبوه والعصمه والخلافه والملة من البراعة الاستهلاليه
معاشر اي يا جماعات الاذكيا من اخواني في الدين خص الاذكيا بهذا النداء
لانهم اقرب الى الانتفاع بما يريد ان يوصيهم عليه وخص منهم اهل الاخوة الدينيه
لانهم احق بالنصح واولى بالنجح واعون على طلب مراده كما اشار لذلك بقوله
ويا جماعات اعواني على طلب اليقين الناشي عن الادلة في التوحيد اعتصموا اي تعلقوا
بحبل الله المتين اعتصاما به والمتانه القوه وهي في الحبل ما يمنع من الانفصام
والحبل في الاصل معلوم والمراد به هنا القران لان من تمسك به توصل لمعرفة
الله تعالى وللسعادة الابدية ووصفه بالمتانة لان المتعلق به لاينقطع دون
المطلوب فهو مجاز لغوي ويحتمل ان يراد به التوكل على الله تعالى لان من تعلق
بالتوكل عليه تعالى بلغ المرام من ادراك الحق والسعادة لا محالة فانكم ان
تمسكتم بحبل الله المتين تصعدوا افق الحق المبين اي ترتقوا فوق افق الحق المبين
يعني ان بذلك التمسك يتضح لكم الحق وقد شبه المصنف الحق بمكان له دايرة الافق
وهي ما يحجز بين ما يخفى في ذلك المكان وما يظهر فيه من العالم في ان لكل منهما
ما يوجب الاطلاع عليه ظهوره وما يوجب عدم الاطلاع عليه خفاؤه فاضمر التشبيه
في النفس استعارة بالكناية واضاف الى المشبه الافق الذي هو من لوازم المشبه
به ويحتمل ان يكون شبه مانع الظهور للحق قبل الاطلاع عليه بالافق المانع
من الظهور في الجملة فاستعار للمانع لفظ الافق استعارة تحقيقيه ويكون ذكر
الحق حينئذ ترشيحا واستقيموا على الامم المبيل اي اذهبوا في طلب الحق بجادة الذي
يبلغكم بلوغ المقصود اي يوصلكم الى مقصدكم من غير ان تلتفتوا الى الشبهات
ولا ان تتوجهوا الى بنيات تشعب التشكيكات فانكم ان فعلتم ذلك تقلبوا من
الحق الى ظل ظليل اي ما تستريحون بادراكه من حر الشكوك والشبهات كما
يستراح من حر الشمس في ظل ظليل اي تام واسع وقد تبين بهذا التقرير انه شبه
الحق البين بمكان فيه ظل تام يستراح فيه من حر الشمس بجامع الراحة في الوصول

اي بادراكه لسعادة المعرفة الاصليه

اي تصريحيه

بعد التعب في الطلب فاستعار لفظ الظل للحق والظليل ترشيح ويحتمل ان
ان يكون الكلام في الاستقامه علي طلب السعاده بالعمل والاعتقاد ويكون المراد ببلوغ
الظل الظليل بلوغ المعرفه بالله ومحبته ولا يخفى وجه الاستعاره في ذلك بما ذكرنا
او يكون المراد بلوغ ظل الجنة فيكون الكلام حقيقيا وقوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان
فتضلوا عن سوا السبيل يكون معناه لمناسب المعنى الاول فيما قبله ولا تتبعوا
تشكيكات وشبهات شياطين الانس والجن فتضلوا عن سوا السبيل اي عن السبيل
السوا وهو المستقيم الموصل للحق او عن وسط الطريق المانع من الضلال
وعدم اتباع خطوات الشيطان بتمعه بالدلايل او يكون معناه لمناسب الثاني
ولا تتبعوا تسويلات الشيطان في اعمالكم فتضلوا اي تخرجوا عن السبيل السوا
اي الموصل للسعاده والخطوات جمع خطوة وهي ما بين القدمين في المشي
ثم استعيرت لتزيينات الشيطان وتسويلاته لوقوع الانتقال بها من حال
الي حال كما يقع بالخطوات الحسية ولا يخفى ان المراد بالسبيل هنا ما يوصل
الي الخير لا الحسي الذي هو الاصل فهو مجاز شايع ثم قدر كانه قيل له اعنا علي
الاعتصام بالحق بين انه ما استطعت فقال وها انا الق اليكم اي اضع لكم في هذا المختصر
من مقاصد الكلام غرر ما نمقته العقول اي الق اليكم في هذا الكتاب غررا هي
مقاصد علم الكلام وتلك الغرر من مسايله ما نمقتها اي هذبتها عقول الفحول
من اهل الفن فقوله من مقاصد بيان للغرر والغرة في الاصل بياض في جبهة
الفرس ثم يستعار كما هنا لحسان المسايل والاشارة بهذا الي حاضر في الذهن
ومقاصد الكلام مسايله المهمة وقوله ولخصته الافهام هو بمعنى نمقته العقول
واملي عليكم من الاملا وهو القا الكلام ليكتب في تمهيد قواعد عقايد الاسلام اي
في ايضاح القواعد التي بها نتحقق عقايد الاسلام واطلق التمهيد الذي هو في
الاصل جعل الشي كالمهد علي الايضاح والتبيين لان القاعده تصير بالتبيين
مستقر المدارك كالمهد مستقر الصبي والقواعد جمع قاعده والقاعدة قضية
كليه يتعرف منها احكام الجزيات كقولنا كل موجود ممكن فهو حادث فانه
يتعرف منها ان الجوهر حادث والعرض حادث والعقايد جمع عقيده وهي ما يجب
اعتقاده علي المكلف كوجوب وجوده تعالى ووجوب قدرته والقواعد
الموصله للعقايد ما يوجب تحققها من ادلتها وادلة ادلتها ما يطلع بكم منقول

املي

املي اي املي عليكم ما يطلع بكم من غرفها احسن مستقر ومقام اي ما تبلغون
به من غرف القواعد والعقايد مكانا هو احسن ما يستقر فيه واحسن ما يقام
فيه فمن غرفها بيان لاحسن ولا ينافي ذلك كون من للتبعيض فيكون المعنى
ان ذلك الاحسن هو بعض من غرف القواعد والعقايد وقد تبين بهذا انه ضمن
يطلع معنى فعل يتعدى بنفسه والكلام مجازي فانه شبه العقايد والقواعد
في مراتبهما المتفاوته شرفا واثباتا اذ منها اعني العقايد ما هو في مرتبة
التقليد وما هو في مرتبة الثبوت بالدليل الجملي وفي مرتبة الثبوت بالدليل
التفصيلي وفي التفصيلي مراتب متفاوته بقصر له غرف يرتقي فيها الي اعلا
تلك الغرف في ان لكل منهما ادنى يتوصل منه الي اعلا فاضمر في النفس التشبيه
استعارة بالكناية واضاف اليهما الغرف تخييلا وكذا احسن الاستقرار والمقيل
والمراد ان ما يبين هنا من القواعد والعقايد سيتمكن بها العقل ويستقر بها
اطمينانا ~~ناجحا~~ [بحقيتها مع] نازفا حال من فاعل املي او القي اي القي اليكم تلك القواعد
حال كوني في ذلك الاملا نازفا علالة الجد اي بالغ النهاية في الجد بحيث لا اترك
من الجد اي الاجتهاد شيا كما لا يترك الشارب العطشان شيا من بقية من ما
قليل يشربه يقال نزف الشارب الما من الانا وغيره اذا لم يترك منه شيا
بان شربه كله والعلالة بضم العين بقية لبن او غيره شبه المهم قوته الاجتهادية
الجديه بشي يوخذ منه بالتدريج حتى لا يبقى منه بقية كالماء واللبن بجامع
امكان الاقتصار علي استهلاك البعض او الكل علي وجه التدريج من ذلك الي قدر
فاضمر التشبيه استعارة بالكناية واضاف اليهما ما هو من لوازم المشبه به من
النزف والعلالة ويحتمل ان يكون الكلام تمثيلا وانه شبه حاله بحال الشارب
للبن او غيره فاستعمل ما هو لحال الشارب في حاله وذلك لتركب وجه الشبه
علي ما قررنا والمعنى كما قلنا اي ابلغ في الجد والاجتهاد النهاية في طلب
نيل منازل التحقيق في مسايل التوحيد لاني ان فعلت ذلك نلت تلك المنازل
وبلغتها والاضافة بيانيه اي بلغت المنازل التي هي تحقيق المسايل اذ تحقيق
كل منها يسكن فيه العقل الراجح كما يسكن العاقل في المنازل الحسيه ونافضا
عطف علي قوله نازفا اي القي اليكم ما ذكر حال كوني نافضا بمجاجة الردع عن ذيل
دلايل التقديس والتمجيد اي دافعا للردود والابحاث الواردة علي ادلة التوحيد

وكذا القواعد لها مراتب باعتبار التقليد فيها واثباتها بالدليل جملة وتفصيلا وفي التفصيل مراتب صح

المتضمنه لتقديس الله تعالى اي تنزيهه تعالى عما لا يليق به وتمجيده اي تعظيمه
بما هو اهله والديباجة في الاصل الغبار ونفضه اطارته عن الثوب ونحوه والذيل
في الاصل معلوم ويطلق على ما يطال من طرف الثوب حتى يصل الى الارض شبه دلايل
التوحيد بثوب يصان عما يشينه بجامع ان كلا منهما يستتر به ما ينبغي ستره ويتزين
به فيتزين بالدلايل في بيان الحق ويستتر بها الحق بكشف ذلك الباطل عنه فلا يصل — اي عن عروض الباطل له
اليه فيلتبس به كما يتزين بالثوب ويستتر به فاضمر التشبيه في النفس استعارة بالكناية
واضاف اليها ما هو من لوازم المشبه به من الذيل واطارة غبار الذيل ويحتمل ان
يكون الكلام تمثيلا وانه شبه حاله في دفع الشبه والردود عن دلايل التوحيد بحال
النافض للغبار عن ذيل الثوب فاستعمل في حاله نفسه ما هو لحال النافض ولا
يخفى تركيب وجه الشبه وهو ان كلا منهما قيد دفع شيء عن شيء مع كون المدفوع
ينبغي دفعه لافساده ملاقيه ومع كون المدفوع عنه ينبغي ان يصان لكونه
يستتر به ويتزين به والقي اليكم ما ذكر حال كوني ناثرا اي مظهرا ومفتتيا — بلغ
فصوص نصوص حق اي جواهر النصوص الحقية وانما قلنا كذلك لان غالب الفصوص
التي تكون في اجود الحلي ان تكون من جنس الجواهر واضافة الفصوص الى النصوص
من اضافة المشبه به الى المشبه اي النصوص التي هي كالجواهر التي تختار فصوصا
لاجود الحلي في شرفها ولمعانها وحسنها ما يعقلها اي لا يدرك حقية تلك
النصوص التي هي كالفصوص على وجه الكمال الا العالمون اي الكمل في الرسوخ
في العلم المميزون بين دقايق الحق ودقايق الباطل شبه افشاءه معاني النصوص
واظهارها على اكمل وجه بنشر شيء مطوي اشتمل على باطن لم يظهر بها مع
بد وما خفي في متعلق كل منهما فاستعار لفظ النشر لهذا الاظهار ثم اخذ منه
المشتق استعارة تبعية وحال كوني ناصبا اي رافعا رايات اي اعلام ايات قرانية
ما يجحدها اي لا ينكرها دعما لما بينا فيها الا القوم الظالمون شبه المعاني بيانه
لمعاني ايات قرانية واظهاره لها بنصب الرايات الدالة على ما تراد دلالتها
عليه في فهم المدلول لكل منهما بجزءية الاستعارة اولا في لفظ المصدر وثانيا في
المشتق تبعية ولا يخفى ان المص اشار في هاتين الفقرتين الى بيان دلالة الدلايل
السمعية على العقايد المنقولة هي فيها وفي ما قبلها الى بيان الدلايل العقلية
فيما نقل فيه كما لا يخفى ان قوله ما يعقلها الا العالمون ما يجحدها الا القوم الظالمون

ماخوذ

ماخوذ من قوله تعالى وما يعقلها الا العالمون وما يجحد باياتنا الا القوم الظالمون
وان الفقرة الثانية كالتاكيد للاولى ثم نبه على ما يرجوه من المخاطبين فيما يلقي
اليهم في هذا المختصر فقال لعلكم اي ارجوا منكم يا اخواني في الدين فيما القي عليكم
امرا وهو انكم اذا حصلتم من محصل كلامي على لوامع الاسرار اي اذا وقع ادراككم
على اسرار اي معاني دقيقة هو محصل كلامي وهي مع دقتها كاللوامع الحسية
المشرقة مثل الكواكب في ظهورها بادلتها فاضافة اللوامع الى الاسرار من اضافة — لعله ذكر الضمير الراجع الى الاسرار مراعاة للخبر
المشبه به الى المشبه على حد قوله لجين الما ومن محصل الخ بيان للاسرار ويصح
ان تكون من للتبعيض مع البيان اذ لا منافاة بينهما وهو ظاهر وربما يكون في
ذكر لوامع الاسرار ايهام لانه سمي به كتاب في هذا الفن واذا اشرقت على بصايركم
من مطالعه طوالع الانوار اي اذا ادركتم ببصايركم معاني كلامي ودقايقه التي هي
كالانوار الحسية ولما شبه معاني كلامه بالانوار في الاهتدا بها في ظلمات الجهل
استعار لها لفظ الانوار وهي استعارة حقيقية شايعة ونسب اليها الطلوع الذي
هو في الاصل للانوار الحسية مستعارا للظهور وجعل لها مطالع الذي هو في الاصل
للحسيات اي مستعار لفظها لمواضع الظهور التي هي الادلة واسند اليها الاشراق
مستعارا من الحسية لظهورها للمعقول والكل ترشيح فالطوالع فاعل اشرقت
والمجروران متعلقان به ومن لابتدا الغاية وذلك ظاهر وقد يكون ايهام هنا
ذكر الطوالع والمطالع ايهاما لان كلا منهما اسم لكتاب في هذا الفن لا تقفون
جواب اذا اي لعلكم اذا حصل لكم ما ذكر لا تتبعون عند تخاصم الارا اي عند
اختلاف الارا وتخاصم اهلها فنسبة التخاصم الى الارا مجاز عقلي صحايف منقول
تقفون اي لا تتبعون عند ذلك صحايف شكوك اي تشكيكات هي كالصحايف
في ان ما يدرك منها يكون بعد نشر وبسط وتلك الصحايف من الشكوك
ينشرها اي يبسطها اقوام من اولئك المتخاصمين فاضافة الصحايف الى
الشكوك من اضافة المشبه به للمشبه والمعنى انكم ايها الاخوة اذا ادركتم
الحق المتضمن لكلامي اوجب لكم ذلك ان لا تتبعوا تشكيكات وابحاثا يتمسك
اقوام ببسطها واشاعتها وفي الكلام ايهام لان ثم كتابا في هذا الفن يسمى
الصحايف فكانه اشار الى انه لا يتبع في ابحاثه وتشكيكاته بل يطرح لها في هذا
الكتاب ولا تقفون من الوقوف عند تصادم اي تعارض الاهوا اي ما يهواه

المتقاصرون من الارا مواقف الظنون والاوهام اي لاتقتدون اذا عرفتم حق ما في
كتابنا علي ما دون اليقين فلا يكون لكم وقوف مع الظنون والاوهام بل ترفضون
كل ظن وكل وهم يعارض المعاني الصحيحة التي في كتابنا وفي الكلام ايهام لاحتمال
ان يريد انكم لاتقفون حيث وقفت المواقف التي هي كتاب العضد في هذا الفن لان
ما فيه بالنسبة لما في كتابنا مما يخالفه كالظن والوهم مع العلم ولا يتبع الظن ولا يوقف
عنده اذا خالف العلم فاحري الوهم بل تتزاورن من مقاصدكم اهلة النجاح اي يري
بعضكم بعضا ما فيه نجاحكم فيما تريدون من المقاصد العلمية والنجاح هو الظفر
بالمرام والذي فيه النجاح العلمي هو الاطلاع علي وجه الدليل الصحيح فقوله
وادلة الفلاح هو بمعني اهلة النجاح والفلاح هو الفوز بالنعيم الابدي والمراد
به مناسبه الذي هو المعرفة التامة والمعني انكم ايها الاخوة اذا تاملتم
بما في كتابنا هذا فلا تقفون للشكوك ولا تقفون موقف الظنون ولكنكم تدركون
باعانة بعضكم بعضا من مقاصدكم ما فيه نجاحكم وهو ادلة فلاحكم وقد شبه
المتم الاطلاع علي ما يدرك به الحق بالاطلاع علي الهلال في ان كلا منهما يحصل
بعد الطلب والتعاون عليه لخفا به مع كونه يودي الي نفع فاستعار له التراءي
الذي هو الاطلاع الحسي المشبه به بجزت الاستعارة في المصدر اولا وفي الفعل
ثانيا تبعا فصار ذكر الهلال ترشيحا وذكر النجاح والمقاصد تجريدا او كذا ذكر
ادلة الفلاح ويحتمل ان يكون الكلام تمثيليا بان يكون شبه حالهم في تعاونهم
علي ادراك ادلة الحق بحال المتعاونين علي ادراك الهلال بالبصر بجامع كون
المتعاون عليه مما يخفي وكون ظهوره مما يتعاون عليه وكونه مما يرغب في
طلبه وكونه مما يودي الي نفع ونجاح فاستعمل ما للحال الثاني للحال الاول
فكان تمثيلا للتركيب الجامع وفي ذكر المقاصد ايهام لاحتمال ارادة كتابه المسمي
بالمقاصد فيكون المعني تتزاورن ادلة الفلاح من هذا الكتاب وتتناجون
فيما بينكم اذا ظفرتم بنجاحكم من مسايل هذا الكتاب ان اطفئوا المصباح
فقد طلع الصباح المغني عن المصباح بمعني انكم اذا ظفرتم بامنيتكم من كتابنا
هذا وما اودعنا فيه من التحقيق نادي بعضكم بعضا وقال اطرحوا اعنا كل
كتاب سواه فنحن نغني عن سائر الكتب غيره وتستغنون به عن غيره كما يستغني
بالصباح عن المصباح شبه حال الاخوة عند ادراكهم ما في هذا الكتاب بعد

اشتغالهم

اشتغالهم زمانا بغيره ومناجاة بعضهم بعضا في امره والاقرار بانه يغني
عن غيره كاغنا الصباح عن المصباح بحال قوم اوقدوا مصباحا يتوصلون
به الي ابصار امور لهم في الاشتغال بما ينفع ثم طلع عليهم الصباح فاغناهم
ضوءه عن ذلك المصباح فنادي بعضهم بعضا بان قال له اطفئ هذا المصباح
فقد طلع الصباح المغني عنه بجامع ملابسة امر ليتوصل به الي المقصود ثم بعث
الملابسين ما هو في التوصل الي المقصود اقوي فرفض الاول وامر بعضهم
بعضا استغنا عنه بالثاني الاقوي فاستعمل ما للحال الثاني في الاول فكان تمثيلا
للتركيب الجامع مع تركب اللفظ المستعار وفي الكلام ايهام لان المصباح اسم لكتاب
صنف في هذا الفن فكانه يقول ارفضوا المصباح بهذا الكتاب الذي هو كالصباح
بالنسبة اليه والي الله تعالي التضرع اي اخضع واذل لا لغيره لعدم اغنا الغير شيا
في ان يهديني اي يريني ويسلكني سوا السبيل اي الطريق السوا وهو المستقيم
في ما ادوم من المسايل وادلتها او وسط الطريق المستقيم كي لا ازيغ عن الحق
الي الباطل فالمراد بالسبيل السبيل المعنوي فهو مجاز شايع وعليه اتوكل اي عليه
اعتمد تعالي وبه اثق في بلوغ مرامي لا بحولي ولا بقوتي وهو حسبي اي هو محسبي
وكافي يقال احسبه كفاه ونعم الوكيل هو في قوته وكفايته مهمات من توكل
عليه ورتبته اي هذا المختصر في وضعه علي ستة مقاصد والمقاصد جمع مقصد
لمكان القصد اطلقه علي ما يقصد للبحث عن حقيقته وما يتعلق به من المسايل
العلمية لانه يتخيل فيه انه ظرف للقصد ويحتمل ان يكون جمع مقصود واسقطت
اليا المقلوبة عن الواو في الجمع لانه جايز اطلق علي ما ذكر ووجه جعل الكتاب
علي ستة مقاصد ان ما يذكر فيه اما ان يكون من مقاصد علم الكلام اولا والاول
اما سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات تتعلق بالقديم تعالي وهو المقصد
الخامس او عقليات تتعلق بالجواهر وهو المقصد الرابع او عقليات تتعلق
بالاعراض وهو الثالث او عقليات تتعلق بما يعم الثلاثة وهو الثاني والثاني
وهو ما لا يكون من مقاصد الكلام هو الاول وهو المبادي وسبب الترتيب بالتقديم
والتاخير المناسبة الحاصلة في ذلك لانه يستعان بالمقدم علي ما يليه كلا او بعضا
وربما يذكر في مقصد ما ليس منه للمناسبة كذكر جواز اعادة المعدوم في السمعيات
وذكر وقوع الروية في العقليات والعمدة في الحصر استقرا الواقع اشار الي المقصد

الاول منها فقال **المقصد الاول** من تلك المقاصد التي رتب عليها الكتاب
موضوع **في المبادي** لعلم الكلام وهي امور تزداد بها البصيره لطالبه وتتقوي
بها الرغبة لاسيه وهي قسمان ما يصدر به كل فن كمعرفة حده وموضوعه
وغايته واسمه وشرفه ومسايله وما يصدر به علم الكلام فقط لافادته فيه
خصوصا وان كان ربما اعان علي الاشتغال بغيره ايض كمباحث العلم والنظر اذ
لاتتم الرغبة في الاشتغال به حتي يعلم ان النظر يفيد ولو في الالهيات وانه يحصل
عنه العلم لا مطلق الظن كما زعم فههنا ثلاثة امور احدها ما يقدم امام كل فن
وثانيها مباحث العلم وثالثها مباحث النظر عقد لكل منها فصلا وسمي ما في
الفصل الاول المقدمات والي هذا اشار بقوله **وفيه** اي في هذا المقصد الاول
فصول ثلاثه احدها المقدمات وثانيها مباحث العلم وثالثها مباحث النظر
الفصل الاول منها **في المقدمات** التي هي تعريف علم الكلام وبيان موضوعه
ومسايله اجمالا وغايته ومنفعته وشرفه فاما تعريفه **فالكلام** اي الفن المسمي
بالكلام **هو العلم بالعقايد** جمع عقيدة وهي ما يجب شرعا اعتقاده كوحدانية
المولي تبارك وتعالي وقدمه وبقايه ونحو ذلك وخرج به الاحكام الشرعية
غير العقايد كالعلم بسنية الوتر ووجوب الزكاة في مال الصبي فانه فقه لا كلام
كما خرج به العلم بالاحكام غير الشرعيه كالعلم بان السقمونيا تسهل الصفرا
الدينيه اي المنسوبة الي الدين المحمدي سوا كان العقل مستقلا فيها كوجوده
تعالي وقدمه اولا كسمعه وبصره تعالي لان الشرع تنسب اليه لاخذ عقليها
منه ايض وليس المراد بالديني ما كان حقا يدان الله تعالي به فدخل فيها علم
المخالف بزعمه كعلم المعتزلي ان العبد يخلق افعاله وان كان باطلا لانه ينسبه
الي الدين **المكتسب** ذلك العلم **عن الادلة** خرج به علم الله تعالي بذلك وعلم النبي
بذلك صلي الله عليه وسلم لان الاكتساب يشعر بسبق الجهل ولا جهل سابقا
ولا لاحقا في حق الله تعالي ولا في حق النبي صلي الله عليه وسلم بها وخرج
به اعتقاد المقلد بناء علي تسميته علما **اليقينيه** اي التي يقتدر علي بسطها
وحل شبهها وهي التفصيليه اذ اليقين بها احق فخرج بها العلم بذلك المكتسب
عن الادلة الاجمالية وهي المعجوز فيها عن حل الشبه والشكوك ودخل فيه علم
الصحابة رضوان الله تعالي عليهم بذلك فانه بالتفصيل وسمي بالكلام وان لم

يدون

يدون بهذا الاصطلاح حينيذ ويلزم من اكتسابها جميعا لانه هو المراد
لا اكتساب بعضها وجود القدره العادية علي الزامها الخصم ولذلك قد يقال في
تعريفه هنا هو علم يقتدر معه علي اثبات العقايد الدينيه بالادلة اليقينيه
التفصيليه والمراد كما هو المتبادر وجود القدرة بالفعل لا امكانها فلا يدخل
نحو علم المنطق فقط اذ لا تحصل معه القدرة بالفعل ثم المراد بالاثبات في
هذا التعريف الزامها الخصم لا تحصيلها والا لزم كون تحصيل العقايد ثمرة علم
الكلام وليس كذلك اذ هي نفسه وسمي الكلام كلاما لانهم كانوا يصدرون
مباحثه بقولهم الكلام في كذا اولان صفة الكلام فيه هي اشهر ما وقع الاختلاف
فيه اولانه يورث القدره علي الكلام في ساير الشرعيات وكان يسمي اولا
الفقه الاكبر حين دونوه كما دونوا معني العلم بالاحكام العمليه اذ احوجهم الي
تدوينها كثرة الارا وحدوث الاهوا والاختلافات خلاف ما كان عليه الصدر
الاول وانما قدم تعريفه ليكون طالبه علي بصيرة في مسايله اذ يعلم
بالتعريف له ما هو من مسايله وما ليس منها والا لم يامن ان يشتغل بما ليس
منها فلذلك جعل تحصيل تصور العلم وسيلة الي حصول الاتصاف به
والفرق بين حصول الكيفية كالعلم تصورا وحصولها اتصافا واضح فانه
قد يحصل الاتصاف بالايمان من غير ان يحصل تصور حقيقته بحد او رسم وقد
يتصور من غير حصول كالكافر يتصوره ولا يتصف به **واما موضوعه** اي موضوع
علم الكلام فهو **المعلوم** اي ما يدركه ويتصور في الجملة لانه هو الذي يعم الموجود
والمعدوم والحال وهي كلها يبحث عن احكامها في هذا الفن وموضوع الفن
هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه او ما يرجع اليها فيبحث فيه عن الموجود
من حيث انه قديم او حادث مثلا وعن المعدوم من حيث انه ممكن الوجود او
محاله وعن الحال من حيث حدوثها او قدمها ومن حيث تحقق الدليل علي
كونه رتبة بين الوجود والعدم وانما لم يجعل موضوعه الموجود لانه لا يعم
ما يبحث عنه هنا الا باعتبار تحقق الوجود الذهني وهو امر خلافي فاختير
جعله معلوما لتحقق عمومه ولما كان المعلوم لا يكون موضوعا لهذا الفن
الا اذا بحث عنه من حيث تعلق اثبات العقايد الدينيه به واما ان بحث
عنه من حيث تركيب يتوصل به الي معلوم اخر او من حيث ان له وجود

في الذهن اولالم يكن موضوعا لهذا الفن بنبه على ذلك بقوله من حيث يتعلق
به اثباتها اي انما يكون المعلوم موضوعا اذا بحث عنه من حيث يتعلق به
اثبات القدم له والبقا والغنا والقدره العقايد الدينيه كما اذا بحثنا عن المعلوم
الذي هو العالم من حيث يتعلق به اثبات الحدوث له الذي يجب اعتقاده في
نفسه وليكون وسيلة لاثبات الصانع وكما اذا بحثنا عن المعلوم الذي هو
الصانع من حيث يتعلق به اثبات القدم له والبقا والغنى والقدره والاراده
وغير ذلك وكما اذا بحثنا عن المعلوم اي المقصود في الجملة الذي هو الشريف
من حيث يتعلق به اثبات استحالته التي يجب اعتقادها ولما كان موضوع
الكلام اعم الموضوعات كان اعم من ساير العلوم لان النسبة بين العلوم
انما هي باعتبار موضوعاتها كما ان التمايز بينها باعتبار الموضوعات
فقد يكون احد الموضوعين اعم مطلقا او من وجه فيكون ذلك الفن اعم
كموضوع هذا الفن مع موضوع ساير الفنون وقد يكون الموضوعان متباينين
فيكون الفنان متباينين كموضوع الحساب وهو العدد وموضوع النحو
وهو الكلام العربي وقد يتحدان بالذات وان اختلف الاعتبار فيكون
بين الفنين تناسب كموضوع النحو والبيان وهو العربي الا ان البحث
عنه من جهة الاعراب والتعريف للنحو ومن جهة البلاغه والفصاحه
للبيان وبه يعلم ان حيثية البحث توجب التغاير بين الفنين وان اتحد
الموضوع لان ذلك يرجع في الحقيقة الى اختلافه فان المبحوث عنه
في النحو هو احوال الاعراب والتعريف وفي البيان هو احوال البلاغه والفصا
فالمبحوث عن احواله فيهما مختلف فاختلف الفنان واصل ذلك ان الاوايل
راوا ان الكمال الانساني انما هو بالمدارك والاعمال النافعه العايده على
صاحبها بالفوايد واصل العمل العلم فتوجهوا الى طلب علم حقايق الاشياء
واحوالها وراوا ان من الطريق الذي لا ينبغي العدول عنه في اكتساب المعلوم لسهولته
تخصيص كل حقيقة بالبحث فعينوا لكل حقيقة وسموها موضوعا لان موضوعات المسايل
في الفن ترجع الى تلك الحقيقة والى اجزايها ولوازمها الذاتية ولم يعتبروا محمولات
المسايل في الوضع والتمييز بها لانها لا تنضبط كثرة بل تتزايد بطول الازمان والاراء
فيضيف كل واحد من تلك الاحوال ما استطاع ثم سلك المليون ذلك المسلك لسهولته

والا

والا فلا يخفى امكان جمع موضوعات يبحث عنها في تسميتهما علما واحدا ثم المراد بالعوارض جميعا صح
المطلوب اثباتها هنا للموضوع احواله المساوية له او اخص منه الا انها ذاتية لبعض
معروضاته كالقدم الذي هو اخص من المعلوم الا انه من احوال الواجب الذي هو
من مسميات المعلوم وقد تكون اعم منه كالحيوانية باعتبار الانسان فلا يرد البحث
بان بعضها اعم وبعضها اخص والذاتي لا يكون الا مساويا او اعم اذ المراد بالذاتي
ما ذكرنا ثم اذا كان الموضوع اعم من جميع الاحوال لصدقه في غيرها فذلك قادح
في كونه موضوعا لخروج بعض الافراد عنها ثم الاحوال لا يشترط اخذها من
مفهوم الموضوع مطابقة او التزاما والا لم يكن المعلوم موضوعا لان الاحوال
المقررة له لم تؤخذ من مفهومه بل الشرط تقررها في نفس الامر لافراده ولو لم
تؤخذ منه فافهم واما مسايله اي الكلام فهي القضايا جمع قضية وهي ما اشتمل
من المعاني الكلامية على اثبات او سلب تامين بحيث يحسن السكوت على اللفظ
الدال عليهما النظريه اي التي تستفاد من النظر والاستدلال خرجت بذلك
القضايا البديهيات فليس من مسايل الفن اذ لا يسال عنها ولا تطلب بالتعلم
فاذا ذكرت مسيلة بديهية في فن لفايدة كبيان عللها كانت من حيث بيان
العلة اكتسابيه والا فليست من مسايله الشرعيه اي المنسوبة الى الشرع
المحمدي بان امر بتحصيلها عند القايل بها سوا توقف اخذها على الشرع او لا
خرجت العاديات كمسايل الطب والوضعيات كمسايل النحو الاعتقاديه اي
التي امر باعتقاد معناها خرجت به العمليه كمسايل الفقه وجعل تصور المسايل
على وجه الاجمال من المقدمات لان ذلك من جملة ما تزداد به البصيرة كما تزداد
بتعريفه وتعريف موضوعه لانه يدرك بذلك ضبط المسايل فلا ترد عليه
مسيلة منه الا عرف انها منه وستشير لهذا واما غايته اي الكلام فهي تحلية
الايمان الذي هو اعتقاد ما يجب اعتقاده شرعا في جانبه تعالى وجانب رسله
على نبينا وعليهم جميعا افضل الصلاة والسلام بالايقان الذي هو ثبوت المعتقد
على وجه لا يتزلزل بشبه المبطلين ولا يضعف بدعاوي الضالين ومعنى تحلية
الاول بالثاني الباسه اياه بان يرقي بالاول الى الثاني بتقرير الادلة وتفصيلها
وحل الشبه والشكوك واما منفعته فهي الفوز اي الظفر بنظام المعاش في الدنيا
وذلك ان بعلم الكلام تتقرر علوم الشرع اذ هو اساسها فالبنا على غيره بنا على غير

اساس لانه اذا لم يعرف ان للعالم صانعا عالما قديرا مريدا مرسلا للرسل فكيف يعرف
الوحي وكيف يعرف الحديث فلا تفسير ولا فقه واذا تقررت علوم الشرع ممهي لضبط
امور الدنيا والدين ولاقامة العدل في نفس الانسان وبينه وبين ساير المسلمين
فيستقيم امر المعاش باقامة الشرايع علي وجه لا ينخرم بالفساد **والظفر بنجاة**
المعاد اي بالنجاة يوم المعاد وهو يوم القيامة من عذاب الله تعالي فله منفعة
دنيويه هي استقامة المعاش بالعدل الحاصل بثبوت الاحكام الشرعية المبنية
عليه ومنفعة اخروية هي النجاة من عذاب الله تعالي يوم القيامه بسبب معرفة
الله تعالي واليقين به والمميز بين المنفعة والغاية ولك ان تسمي الغاية
منفعة والعكس وذلك ان ما يترتب علي الشي يسمي غاية باعتبار انه مالحصوله
ويسمي منفعة ان كان مما ينتفع به والكلام هنا في الغاية النافعة وقد يسمي
غرضا من حيث الفعل من اجله فالتخلية بالايقان تصلح ان تكون غاية لاعمال
علم الكلام هي هو وتصلح ان تكون غرضا لانها من جملة ما يقصد علم الكلام من
اجله وتصلح منفعة لما يترتب عليها من المصالح المذكوره وكذا النجاة المذكوره
تصلح للاعتبارات الثلاث ولكن تخفي في الاعتبار الاول لان النجاة اظهر في مباشرة الانتفاع
مما هو ايل اليه ويجب ان تعلم الغاية ليعلم انها مما يكون غرضا ومنفعة بنفسها
او بما يترتب عليها ام لا لئلا يكون الشغل مع عدم علم ذلك من ضياع الوقت
وقد تقرر بما ذكر ان معلوم علم الكلام اجل المعلومات لانه وجود ذات الباري تعالي
واوصافه وما يؤل الي ذلك وموضوعه اجل الموضوعات لاشتماله علي ذات
الواجب واوصافه وغايته اجل الغايات لان اليقين بالله تعالي اجل بالعز ودة
من كل ما يكتسب ومن مجرد الاعتقاد ومنفعته اجل المنافع لان الفوز بنعمة الدنيا
والاخرة هي نهاية الامل مع ما هو عليه من تطابق المعقول فيه للمنقول وكون
مسايله يقينية لا ظنية واذا كان كذلك **فهو اشرف العلوم** لان جهات الشرف
هي هذه وقد احاط بها واما ما ورد عن السلف من النهي عنه فهو محمول عند
المحققين علي ما يكون علي وجه التعصب لا علي وجه طلب الحق وعلي وجه
قصد افساد عقايد المبتدئين بالقاء الشبه بدون حلها وعلي وجه تزيين الاراء
الفاسده افساد للدين وغشا لعامة المسلمين وقد علمت ان تقديم التعريف للعلم
لازدياد البصيره وكذا التعريف الموضوع والمسايل واما تقديم الغاية والمنفعة

فلذلك

فلذلك ولما اشرنا اليه من تقوي الرغبة والامن من ضياع الوقت فيما لا نفع فيه
واما الشرف فقد بد لما ذكر ثم اشار الي ما يخالف ما تقدم في الموضوع وهو قول الاقدمين
وقول الارموي وفصله عن التكلم عليه فيما سبق ليتنظم علي القول المختار عنده بساير
المقدمات من الغاية والمسايل والمنفعة والشرف وليتفرغ لبسط الرد لقول
الاقدمين والارموي فقال **والمتقدمون** من المتكلمين علي خلاف هذا المذهب
السابق في الموضوع وهو انه المعلوم لانهم استقروا **علي ان موضوعه** اي الكلام
هو **الموجود من حيث هو موجود** اي من حيث وصفه بمطلق الوجود لا من
حيث وجود لشي معين خاص ولا باعتبار مطلق الوجود في الموضوع لعلم الكلام
قال الامام حجة الاسلام الغزالي رضي الله تعالي عنه ان المتكلم ينظر في اعم الاشيا
وهو الموجود فيقسمه الي قديم وحادث والحادث الي جوهر وعرض والعرض الي
ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والي ما لا تشترط فيه كاللون والطعم ويقسم
الجوهر الي الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض
وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب بل لابد ان يكون واحدا وانه يتميز
عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب
او امتناع ويبين ان اصل الفعل جايز عليه وان العالم فعله الجايز فيفتقر الي موجد
لجوازه وانه قادر علي بعث الرسل وعلي تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع
وحينيذ ينتهي تصرف العقل وياخذ من النبي الذي ثبت عنده صدقه ما يقول
لقبوله اياه بثبوت الصدق والذي ياخذه من النبي اما في جانب الله تعالي كسمعه
وبصره علي القول الاصح واما في المبدا والمعاد الاخروي هذا كلامه ولا يخفي
اقتضاوه كون الموضوع للكلام هو الموجود من حيث مطلق الوجود كما لا يخفي ان بعض
التقاسيم التي ذكرها من تكثير الفن وتربية الفايده لا من ما يتعلق به الاعتقاد
ولما ورد علي هذا القول ان موضوع العلم الالهي الفيلسوفي وهو المتكلم فيه علي
الموجود لتحقيق القديم الاول منه هو الموجود المذكور فيقتضي مساوات الكلام
للعلم الالهي في الموضوع فيكون هو اياه لان تمايز العلوم انما هو باختلاف الموضوعات
ولا خلاف انه اياه ليس اياه اشار الي جوابه وان التمايز وقع بينهما من اختلاف
جهة البحث كما تقدم ان ذلك يكفي في اختلاف العلوم لرجوعه لاختلاف الموضوع
فقال **ويتميز** هذا الفن بناء علي ان موضوعه الموجود من حيث هو **عن** العلم

الالهي وهو الفيلسوفي وهو الذي قرر وادنيه قدم العقول واستنادها الي واحد منهما
وهو القديم بذاته وسياتي بيان فساد ذلك ان شا الله تعالي في مبحث الجواهر
بكون البحث اي يتميز الكلام عن الالهي بكون البحث فيه اي في الكلام عن الموجود
جار علي قانون الاسلام اي علي قاعدة الاسلام وهي ما تقرر بالاسلام من حكم
كلي يجب اتباعه بخلاف بحث الالاهي الفيلسوفي فانه لا يتقيد بقواعد الاسلام
ولذلك اثبتوا امورا بعقولهم لا يقررها الاسلام كالتاثير بالذات من القديم
واستناد القديم بالعرض الي القديم بالذات موضوع الكلام علي هذا وان كان
الموجود انما هو في الحقيقة حال للموجود المطابق لقواعد الاسلام وموضوع
الالهي انما هو الموجود من حيث هو وفيه ان موضوع الالهي اعم حينئذ فيكون
في الالهي اعم وهو بغاية القبح لاستلزامه علو الالهي لان الاعم اعلي من الاخص
والجواب انا لا نسلم علو العلم بكون الموضوع اعم لان مباحث العلم من حيث هو لا اشعار
لها بمباحث الاخص فالعلم بالامور الخاصه قد يكون اشرف نعم لو بحث عن الاعم
بحثا يعم جميع ما يصدق عليه بتفصيل احوال المصاد فان كان البحث عن الاعم
اعلي بل يكون حينئذ مغنيا عن البحث عن الاخص وهذا لا يصح وان لم يوجد الا علم
واحد في الدنيا وهو الباحث عن الاعم ولما ورد ههنا بحث وهو ان كون البحث جاريا
علي القانون الاسلامي لا يخلو اما ان يراد به كون مسايله حقية في نفس الامر
لان مقتضي الاسلام كله حق او يراد به كونها حقية ولو بحسب دعوي الباحث
فان اريد الاول خرجت مسايل المخالف كالمعتزلي والمجسم عن كونها من الكلام
لان في مسايلهم ما هو باطل وان اريد الثاني وهو كون البحث حقا بحسب الدعوي
دخل البحث الفيلسوفي لان صاحبه يدعي الحقية ايضا كما دخل كلام المخالف
المبطل ولا يصح ان يراد به ما يوخذ من العقايد الاسلاميه بطريق السمع فقط
وهو السمعيات اذ يخرج عنه كثير من مسايل الكلام اشار الي مسايل المراد دفعا
لذلك فقال اي ما علم قطعا من الدين باتفاق المليين عليه دون ذوي
العقول القاصرة يعني ان كون البحث علي قانون الاسلام معناه كونه علي وفق
ما علم بين المليين من القواعد التي تواطوا عليها موافقة للكتاب والسنة وكصحة
صدور الكثرة عن الواحد ووقوع ذلك وكصحة نزول الملك من السما وكون
العالم اي ما سوي القديم الاول وصفاته محفوفا اي محاطا بالعدم والفنا بمعني

انه

انه يجب له العدم اولا ولابد له من الفنا ثانيا الا ما استثني منه وكغير ذلك مثل
كون القديم الاول يوثر بالاختيار وكونه احاط علما بجميع الجزيات والكليات فان
هذه العقايد واشباهها مما يجزم به الملة الاسلاميه محقها كالسني ومبطلها
كساير الفرق مثل المعتزلي دون الفلسفه فان اهلها لا يجزمون بهذه العقايد
بل ينفونها فنفوا تاثير القديم في عالم الكون لعدم صحة صدور الكثرة عن الواحد
ونفوا الرسالة لعدم صحة نزول الملك من السما ونفوا حدوث الهيولي وفناه
وياتي ان شا الله تعالي معناه من كونه لا يصح فيه العدم اولا ولا اخرا كما نفوا حدوث
العلويات بذاتها العدم صحة التاثير فيهما بالاختيار فهذا هو المراد من كون
البحث علي القانون وهو لا يصدق علي الفلسفه فلا يساوي موضوعها موضوع
الكلام حتي يكونا معه فنا واحدا للتمايز بينهما بالحيثية المذكورة لا ما هو الحق
اي وليس المراد من ذلك كونه جاريا علي الحقية في نفس الامر فقط والا خرج كلام
المخالف كالمعتزلي وهو كلام اتفاقا ولا كونه جاريا علي الحقية ولو ادعا اي
ولو كانت الحقية علي سبيل الادعا لان ذلك يدخل الفلسفه لمشاركة الفلسفه
للكلام في الحقية الادعائية فقط دون الحقية التي هي في نفس الامر وذلك كما
يدخل كلام المخالف علي هذا ايضا مثل المعتزلي فانه كلام وهو حق ادعا فقط
لبطلانه في نفس الامر وحاصله ان الحقية في نفس الامر يخرج عنها كلام المخالف
وهو كلام قطعا والحقية الادعاية يدخل بها كلام المخالف ولكن تدخل معه الفلسفه
لان لها حقية ادعائية مثله والجواب كما قرر ان المراد حقية تتفق عليها الملة
السنية والاعتزاليه ومعني الجريان علي المتفق عليه ان ما يقوله كل من
الطايفتين ولو اختلف فيه لا يناقض المتفق عليه وحينئذ لا تدخل الفلسفه
لعدم جريانها علي تلك الحقية ولا يقال هذا الحالة علي جهالة لان ما تتفق عليه
الملة هو ما خالفت فيه الفلاسفه القاصرة العقول وهو امر مجهول لانا نقول
معلوم من الكتاب والسنة والاجماع وفي بادي الراي صحة تلك العقايد فكون
البحث علي منوالها بان لا يناقضها ظاهر فتيل وهذا هو الذي يغنيه من يقول
يرجع في العقايد الي الكتاب والسنة والاجماع بمعني ان مراده اجرا بحثه فيها علي
ما تقرر عند المليين اخذين له من الكتاب والسنة مسلمين له بقولهم ثم اشار
الي بحث ورد علي ان الموضوع هو الموجود بقوله فان قيل قد يبحث في هذا الفن

مع نفي الوجود الذهني اي مع ان المتكلمين يقولون بنفي الوجود الذهني ولا يقولون
الا بالوجود العيني علي ما ياتي **عن احوال** اي قد يبحث فيه عن الاحوال التي هي
لما لا يعتبر وجوده العيني بل نتعرض له تلك الاحوال سوا كان له وجود عيني اولا
وذلك **كالنظر** وسياتي تفسيره **وكالدليل** وياتي معناه ايضا فان احوال النظر التي
من جملتها كونه يفيد مطلقا اولا وكونه يحتاج اليه في التصورات والتصديقات
او انما يحتاج اليه في التصديقات فقط ثابتة له نظرا طرا لا وكذا الدليل فان
احواله التي من جملتها كونه بحيث يتوصل به الي مطلوب خبري وكون وجه
دلالته نفس المدلول ام لا وكونه يلزم من وجوده وجود المدلول خارجا ولا يلزم
من انتفايه خارجا نفي المدلول ثابتة له وجد خارجا ام لا **و**كذا قد يبحث فيه عن
احوال **ما لا وجود له** اصلا **كالمعدوم** مثل الشريك ومثل المعدوم الممكن
الذي سبق انه لا يوجد اذ يبحث عن الاول من جهة استحالة وجوده وعن
الثاني من جهة امكان وجوده **وكالحال** بنا علي القول به وانه واسطة بين
الوجود والعدم اذ يبحث عنه فيه من جهة استلزامه لمعني موجود وكونه
ذاتيا او معنويا وكونه قديما او حادثا ولما كان هذا الايراد لا يتم الا علي القول
بنفي الوجود الذهني والا فالنظر والدليل والمعدوم والحال المبحوث عن احوالها
موجودة ذهنا قيد الايراد بقوله مع نفي الوجود الذهني يعني حيث انحصر الوجود
في العيني وهذه الاشيا انما لها الوجود الذهني وقد بحث عن احوالها بطل كون
الوجود وجودا عينيا هو الموضوع للبحث عن غيره في الفن **قلنا** في دفع ذلك القول
ما ذكر من البحث عما لا يلزم وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم والحال
انما هي **مباد ولواحق** فان مباحث النظر والدليل مباد لعلم الكلام كما اشرنا
اليه فيما تقدم ومباحث المعدوم والحال لواحق لمباحث الوجود المقصودة في
الفن لتكون تكملة لها وتتميما لتحققها بالتعرض لما يقابلها اذ باضدادها
يزداد تبين الاشيا فقوله مباد عايد للنظر والدليل وقوله لواحق عايد للمعدوم
والحال واذا كانت مباحث ما ذكر مبادي ولواحق ولم تكن من المسايل فلا يضر
كون بحثها عن غير الموضوع اذ البحث عن الموضوع مخصوص بالمسايل واما
بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولي والصوره فقد يتخيل فيها
وهي من مسايل الفن انها من البحث عن المعدوم وليس كذلك اذ هي بحث عن الموجو

هل

هل يعاد بعد عدمه ام لا ويبحث عن كون تسلسله محالا ام لا ويبحث عن كون الجسم الموجو د
مركبا من الهيولي والصورة ام لا نعم البحث عن المعدوم الذي هو الشريك ببيان
استحالته يقال انه من مسايل الفن فكيف يتمه كون احالته من المبادي او اللواحق
اللهم الا ان يقال يرجع ذلك في الحقيقة الي اثبات وجوب وحدة الواجب اذا تقررنا
ان مباحث المعدوم والحال والنظر والدليل ليست من المسايل علي ما قررنا لم يرد
ما ذكر **ولو سلم** ان تلك المباحث من المسايل المقصودة في الفن **ف**لنا دفع الايراد
من وجه اخر وهو ان نقول **نفي** الوجود **الذهني** ليس متفقا عليه بل هو **راي البعض**
من المتكلمين فلنا ان نجري علي قول غير ذلك البعض وهو قول من يقول بالوجود
الذهني فيشمل الموجود ما ذكر لان النظر والدليل والمعدوم والحال موجودة ذهنا
كما ذكرنا فتدخل في الموضوع الذي هو الموجود في الجملة الشامل للوجود العيني
والذهني ثم اشار الي قول الارموي فقال **وقيل** اي قال القاضي الارموي **موضوعه**
اي الكلام **هو ذات الله تعالي وحده** اذ لا يبحث فيه عن احوال غيره **او هو** ذات
الله تعالي **مع ذات الممكنات** لكن كون ذات الممكنات من جملة ذلك الموضوع انما هو
اذا بحث عنهما **من حيث استنادها اليه** تعالي لا ما اذا بحث عنهما من حيث كون
الجسم منها هيولا وصورة مثلا وكون العرض منها كيفا وكما وغير ذلك مثلا
ثم هذا او هو ان الموضوع ذات الله تعالي مع الممكنات بالوجه المذكور هو قول
صاحب الصحايف تبع الارموي في كون الموضوع ذات الله تعالي وزاد الممكنات
بالوجه المذكور واو في كلامه للتنويع ثم اشار الي التعريف المرتب علي القولين
بقوله **ولهذا** اي ولاجل ان الموضوع هو ما تقدم وهو انه ذات الله تعالي وحده
او ذاته مع الممكنات بالوجه المذكور **يعرف** الكلام بنا علي ان موضوعه هو ذات
الواجب فقط **بانه هو العلم الباحث عن احوال الصانع** خرجت ساير العلوم
اذ لا يبحث في شي منها عن احوال الصانع كما خرج الالهي اذ لا يثبتون فيه للعالم
جميعا صانعا ثم فسر الاحوال بقوله **من صفاته الثبوتية** اي احواله التي هي
صفاته الثبوتية سوا كانت وجودية كالعلم والقدرة او ثبوتية فقط كالاحوال
بنا علي صحتها لان الثبوت يشمل كل ذلك **و**من صفاته **السلبية** مثل القدم
والبقا **و**من **افعاله** لان افعاله من احواله اذ مرجعها الي تعلق قدرته بوجود
الممكنات **المتعلقة** اي يبحث فيه عن الاحوال التي هي الافعال اذا كانت تلك

الافعال متعلقة بامر الدنيا كصدور الافعال عند اختيار او كصدور البعثة منه
واظهارها بالاعجاز كنظم امور الدنيا ومتعلقة بامر الاخرة كبعث الاجساد التكليفية
وعقوبتها او اثابتها وبه علم ان المراد امور مخصوصه في الدنيا وامور مخصوصه
في الاخرة فخرجت احوال الحوادث اليومية الجزئية وقوعها في الدنيا وفي الاخرة
فلا يبحث فيه عنها من تلك الحيثية ويعرف بنا على ان الموضوع هو ذات الواجب
مع الممكنات على الوجه السابق بما اشار اليه بقوله او عن احوال الواجب اي
يعرف على القول الاول بما تقدم ويعرف على الثاني بانه هو العلم الباحث عن احوال
الواجب تعالى من صفاته الثبوتية والسلبية وعن احوال الممكنات في المبدا
اي من جهة مبداها بان يبين انها محتاجة في ابتدايها اليه تعالى والمعاد اي
ومن جهة الاعاده بان يبين انه يعيدها بعد الفنا بشرط ان يكون البحث في المبدا
والمعاد على قانون اي على قاعدة الاسلام وهي ما تقرر من كون التاثير بالاختيار
وكون الممكن يقبل العدم لاحقا والوجود بعد العدم ومن كون الاعادة جسمانية
وكون الخلود صحيحا و[illegible] يتبع ومن تقرر النبوة بفعله المبنية على صحة نزول
الملك من السما فهذه وشبهها مما تقرر في الاسلام هو المبحوث عنه بالنسبة
للممكنات وقول القاضي وصاحب الصحايف يرجعان الى معنى واحد لان الممكن
اريد به الفعل المبحوث عنه للدنيا او للاخرة والفعل اريد به تعلق القدرة بممكن
يبحث عنه للدنيا او للاخرة ومعلوم ان كليهما يراعى به قانون الاسلام فما اوهمته
العبارة من الاختلاف ليس بظاهر وغاية ما هنالك ان الثاني زاد في الموضوع
الممكن وهو في الاول راجع الى كونه من احوال الواجب من حيث انه فعل لم لا يخفى
ما في قولهم ذات الواجب واحوال الممكن من حيث انه هي الموضوع من سوء
الادب وقد اتفق القولان على ان البحث فيه مخصوص باحوال ذات الواجب
واحوال الممكن من حيث انه فعل مستند للواجب واورد على ذلك انه قد يبحث
فيه عن غير ذلك واليه وجوابه اشار اليه بقوله فان قيل لو كان الموضوع
ذات الواجب وحده على قول الارموي او مع الممكنات من الحيثية السابقه
على قول صاحب الصحايف لم يبحث فيه عن احوال غير ذلك وذلك باطل
اذ قد يبحث فيه عن غيره فان البحث في باب الامور العامة الاتي وفي باب
الجواهر وفي باب الاعراض الاتيين ليس بحث عن احوال الممكنات لاكن على سبيل

الا

الاستناد لا من جهة استنادها واحتياجها اليه تعالى بل من حيثية اخرى كما يبحث
عن المعدوم من حيث ان له الشيئية اولا وعن الحال هل يراد في الوجود او لا وعن
الماهية من حيث تركبها وعدمه الى غير ذلك على ما سياتي ان شا الله تعالى
قلنا في دفع ذلك يجوز ان يكون ذكر مسايل غير الموضوع في الفن على سبيل
الاستطراد وقصد التكميل اي تكميل الصناعة وتكثيرها بما ليس من مسايل
موضوعها بل ببيان احكام لها تعلق بمسايله للبسط تقوية للبصاير بما
يتعلق بالفن لكونه من احوال مقابل الموضوع او من احواله العرضية كما في
مباحث المعدوم والحال واقسام الماهية واقسام الحركة واقسام الاجسام
على ما ياتي ان شا الله او يكون ذكر ذلك على سبيل الحكاية لمذهب المخالف
قصدا للتزييف له وابطاله كمباحث الاثار العلوية والجواهر المجرده كما ياتي
ايضا ذلك او يكون ذلك على سبيل المبداية اي كون ما ذكر من المبادي التي
يستعان بها على بعض مسايل الفن لتوقف ذلك البعض على تلك المبادي
كاشتراك الوجود بين الموجودات وانه ليس عين الذات وكبيان استحالة
التسلسل وكبيان امكان الخلا اي تحقق حيز غير معمور بشي من الذوات وحاصله
انا لا نلتزم ان لا يذكر في الفن الا مسايل موضوعه بل يجوز ان يذكر فيه غيرها
على سبيل التفريع والتوسعه بذكر مقابلات المسايل مثلا او عرضيات موضوعها
او على سبيل الحكاية للابطال او على سبيل المبداية لتوقف بعض المسايل على
ذلك فتذكر المبادي للتحقيق اي لتحقيق المسايل وتثبيتها اذ لولا ذكر تلك
المبادي ما تحقق ادراكها او كماله فان كان ما ذكر من غير مسايل الموضوع
مما اشير اليه فهو مغتفر والا بان ذكر فيه ما ليس مما ذكر فهو اي فذلك المذكور
لا على ذلك الوجه من فضول الكلام التي يقصد بها تكثير المباحث وان كان لا تعلق لها
بالفن كما يذكر كثير من المتاخرين من مسايل الطبيعي والرياضي مخلوطة بعلم
الكلام كما سياتي ذكر بعضها في هذا الكتاب وقد تقرر بما ذكر ان من جملة ما يصح
ذكر مسايل غير الموضوع كونها مبادي لمسايل الموضوع فاشار الى ما يرد عليه
وجوابه فقال فان قيل مباديه اي مبادي الكلام يجب ان تكون بينة
بنفسها بحيث تستغني عن البيان ببراهين الفن وبراهين غيره لانها اذا احتاجت
للبيان ببراهين الفن كانت من مسايله وذلك باطل اذ الغرض انها ليست منه

منه وان احتاجت للبيان ببراهين في اخر كاما ذلك الفن اعلا من الكلام لان ماتبين
فيه مبادي الفن اعلا من ذلك الفن وذلك باطل ايضا اذ ليس فوقه اي علم الكلام
علم شرعي اخر يكون اعلا منه فاحري ان لا يكون غير الشرعي اعلا منه قلنا
في دفع ذلك لا نسلم ان المبادي للفن لا تتبين الا في علم اعلا منه ولا انه لا يبين فيه
مباديه لصيرورتها حينيذ مسايله بل قد تبين مبادي العلم فيه بادلته
اذ يجوز ان يكون الدليل اعم من مسايله او بادلة خاصة بها او تبين في علم ادني
منه اما بيانها فيه فلا يشترط الا ان يكون البيان لا على وجه الدور بان تبين فيه
بما لا تتوقف صحته على صحة تلك المبادي فيلزم الدور بل تبين فيه بما لا توقف
له عليها من المقدمات واما صحة بيان مبادي علم في ادني منه فهو موجود اذ
مبادي الشرعي وهو اعلا قد بينت في غير الشرعي وهو ادني كبيان مبادي الاصول
هو شرعي في العربية وهي غير شرعية فهي ادني وذلك كما بين فيها ان الاستثنا
من الشي يفيد عمومه فتبني على ذلك مسيلة اصولية وهو ان المحلي بال الجنسية
يفيد العموم لوجود الاستثنا منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا واذا انتقرر هذا فنقول لا محذور في بيان بعض المبادي لهذا الفن في فن اخر
ادني لدنوها على ان تكون بحيث تبين فيه فتبين في الاهم ولو لم يكن شرعيا
كبيانه احوال الوجود على الاطلاق فتذكر في هذا الفن حكاية او تبين في هذا
الفن بادلته كبيان استحالة حوادث لا اول لها ولا يلزم كونها من مسايله ثم
نبه على اعتراض اخر وهو اقوي مما تقدم وارد على كون الموضوع ذات القديم
بقوله واعترض على كون الموضوع ذات الصانع بان اثبات وجود الموضوع
للفن لا يصح في ذلك الفن ضرورة ان ما يبين في الفن هو عوارض موضوعه
الذاتية وليس وجود الشي من عوارضه الذاتية بناء على ان الموجود يصح ان يكون
محمولا لكونه مشتركا لكن تقرر بلا نزاع ان اثبات الصانع الذي هو الموضوع على هذا
من اعلى مطالب علم الكلام لانه اساسها اذ عليه يترتب كونه مبدا للعوالم
بالاختيار وانه قديم وانه باق الي اخر الصفات المتقررة في الفن و اذا كان اثبات
الصانع من اعلا مسايل علم الكلام فلا تكون ذات الصانع موضوعا اذ موضوع الفن
لا يبين فيه ~~اي يكون ذلك الموضوع بين~~ بل يبين وجود موضوع الفن فيما
اي في فن اخر فوقه اي اهم منه موضوعا ثم موضوع ذلك الاعم ان احتيج الى بيان

وجوده لما ذكر صح

وجوده

وجوده يبين وجوده فيما فوقه ثم لا يزال الامر كذلك حتى ينتهي امر وجود الموضوعات
الى موضوع هو موضوع اعلا العلوم بين اي يكون ذلك الموضوع بين الوجود بنفسه
لا يحتاج الى بيانه كالموجود فانه بين بنفسه من حيث هو موجود اذ هو ما يقابل
المعدوم وهو معلوم التقرر كالمعلوم على انه موضوع الكلام كما تقدم مثلا
الالاهي موضوعه الموجود وهو اعلى من الطبيعي وغيره من العلوم الحكمية
فهو بين في نفسه فيبين فيه وجود الجسم لانه في الحقيقة ليس بيانا لمجرد
الوجود المسمي ثبوته بالهلية البسيطة للسوال عنه بهل البسيطة كما تقرر
ذلك في علوم العربية وانما هو بيان للهلية المركبة وهي ثبوت وجود شي
مخصوص لغيره اذ المعني ان مطلق الموجود ثبتت له الجسمية ثم الجسم المطلق
الذي يبحث عن احواله الطبيعي وقد تبينت هليته البسيطة فيما فوقه لكونها
بالنسبة اليه مركبة كما بينا يبين في ذلك الطبيعي ان بعضه كرة ويبين فيه
وجودها فاذا كان علم يبحث عن الكرة الحسية فقد تبينت فيما فوقه اذ
هي في الحقيقة هلية مركبة بالنسبة للطبيعي اذ المعني ان بعض الجسم ثبتت
له الكروية فقد تقرر بهذا ان موضوع الفن لا يبين فيه وجوده وقد يبين
في الكلام وجود الصانع فلا يكون هو الموضوع واجيب بانه يبين وجود
موضوع علم الكلام فيه دون ساير العلوم لوجهين احدهما ان الوجود ذاتي له
لانه واجب له لذاته بخلاف الوجود لغيره فهو عرضي بواسطة الموثر ورد بانه
ليس من شرط كون العرض ذاتيا عدم لحوقه للشي بتوسط بل الشرط ان
لا يلحق لخارج عام الا تري الى المرض والصحة فهما من عوارض الحيوان الذاتية
بواسطة استقامة الاخلاط التي هي ذاتية له او عدم استقامتها وايضا
لو كان الامر كذلك لزم ان لا يكون قولهم موضوع الفن لا يبين فيه وجوده على
عمومه بل لا معني له اصلا لان الوجود حينيذ ان كان ذاتيا بين كساير الذاتيات
وان كان عرضيا ثبت كساير العرضيات فلا معني للتنصيص على خصوص وجود
الموضوع في انه لا يبين وثانيهما انه بين فيه لعدم وجود علم شرعي اعلا
يبين فيه فاضطر الي الحاقه بالمسايل ورد ايضا بما تقدم من ان قولهم
لا يبين في الفن وجود موضوع لا ينبغي على عمومه بل ما لم يضطر اليه وبان
ذلك لا حاصل له لان كل شي انما يبين ان اضطر اليه مع ان الاضطرار لا ينضبط

الفصل الثاني من الفصول الثلاثة في مباحث العلم وفيه ابحاث على
قدر ما قبله مباحث ثلاثة مبحث تصوره ومبحث تقسيمه مطلقا ومبحث اقسام
ضروريه المبحث الاول منها في تصوره قيل تصوره ضروري لا يحتاج فيه الي
معرف بل يحصل بالالتفات اليه او بسماع لفظه كتصور الانسان وجود نفسه
وتصوره شخص اليد والرجل عند سماع لفظهما ولما كان كون الشي ضروريا في
نفسه وقتا ما لا يستلزم كون الحكم عليه بالضرورية ضروريا بل يجوز ان يكون
الشي بنفسه ضروريا ويختلف في الحكم بالضرورية هل هو ثابت ام لا كما لو
اتفق شخصان علي ان تصورهما لكنه العلم ضروري لهما ثم يدعي احدهما انه يحكم
عليه بالضرورية بالنسبة لكل احد ويدعي الاخر امكان احتياجه الي تكسب
فيقيم الاول الدليل علي ضروريته استدل القايل بضرورية تصور العلم
وهو الامام الرازي بوجهين اشار لاحدهما بقوله لانه اي انما قلنا ان تصوره
ضروري لان تصور العلم حاصل لنا بالوجدان قطعا لان كل احد يجد من نفسه
عند علمه بشي كونه حصل له العلم وانت خبير بان الوجدان لا يقوم حجة
الا ان هذا من الوجدان الذي لا يكاد ينكر فاذا كان تصور العلم حاصلا لنا
بالوجدان يمتنع ان يكون باكتساب فاذا لم يكن باكتساب فهو ضروري
وهو المطلوب وبيان كون حصوله ليس باكتساب ان اكتسابه اما بنفسه
بان يكون اكتساب تصور العلم بتصور العلم وهو باطل اذ لا يكتسب الشي بنفسه
واما ان يكون بغيره وغيره اي غير العلم معلوم انه انما يعلم به اي بالعلم الذي
هو التصور له ولا يخفى ما في العبارة من المسامحة في قوله وغيره انما
يعلم بالعلم لان الواقع انكشافه بالعلم لا علمه بالعلم ولكن خطب ذلك سهل
فاذا تقرر ان اكتساب غير العلم بالعلم واكتساب العلم بذلك الغير لزم توقف العلم
في اكتسابه علي الغير وتوقف ذلك الغير في اكتسابه علي العلم وهو دور
والدور محال واليه اشار بقوله فلو علم هو اي العلم بغيره بان انكشف
به كنهه والغرض ان ذلك الغير يعلم بالعلم اي ينكشف به لزم الدور وهو
محال فتقرر بهذا ان كونه مكتسبا باطل لان اكتسابه بنفسه باطل وبغيره باطل
لاستلزامه الدور واذا ابطل كونه كسبيا وهو حاصل لنا تعين كونه ضروريا
وهو المطلوب ولثانيهما بقوله ولان علم كل احد اي انما قلنا انه ضروري لما

تقدم

تقدم ولدليل اخر ايضا وهو ان علم كل احد بوجود نفسه بديهي حتي للبله والصبيان
ومن لا يتاتي منه النظر حتي لو تشكك احد في وجود نفسه خرج عن طور مطلق
التمييز وهذا العلم متعلق بقضيه هي قول القايل انا موجود والحكم ببداهة
العلم المتعلق بتلك القضية لا يختص بنسبتها حتي يقال بداهة العلم بالنسبة
لا يقتضي عدم التوقف علي ما يصح ان يقال فيه انه مكتسب في الجملة لصحة
توقفه علي تصور الطرفين والطرفان كسبيان بل يعم نسبتها وطرفيها
واذا كان العلم المتعلق بما ذكر بديهيا وهو علم خاص جزئي لمطلق العلم كان
مطلق العلم بديهيا اذ هو اي العلم الجزئي الخاص مسبوق تصوره بتصور مطلق
العلم العام ضرورة ان العام جزء الخاص وفهم الكل انما هو بعد فهم اجزايه فحين
كان هذا العلم الخاص وهو العلم المتعلق بوجود نفس الانسان بديهيا
فجزءه الذي هو مطلق العلم اولي بالبداهة اذ فهم العام اسهل من فهم
الخاص ولذلك كان مسبوقا بذلك العام وحاصل الاستدلال الاول ان تصور
العلم بواسطة تصور العلم محال لانه توصل للشي بنفسه وتصوره بتصور
غيره محال ايضا لانه توصل للشي بما لا يتوصل اليه الا بذلك الشي اي لا يتصور
العلم حتي يتصور غيره ولا يتصور غيره حتي نتصوره وحاصل الثاني
ان تصور العلم بالوجود بديهي لانه جزءه ورد ما ذكر بان الضروري لا يفتقر — فمطلق العلم بديهي صح
الي الاستدلال اذ لا يختلف فيه العقلا ويجاب بما ذكر اشير اليه من ان
الحكم بالضرورية يجوز الاختلاف فيه ورد ايضا ما قيل من الاستدلالين
بان منشاه عدم الفرق بين تصور العلم وحصوله فجعل مكان الحصول
التصور في الاستدلال الاول فلزم الدور وليس بصحيح فقوله تصور
العلم بتصور غيره صحيح مسلم وقوله وتصور الغير بتصور العلم ليلزم
الدور غير مسلم بل تصور الغير بحصوله اي بحصول العلم فتوقف تصور
العلم انما هو علي تصور غيره وتوقف تصور الغير انما هو علي حصول
العلم في النفس لا علي تصوره بالكنه وسياتي ان الشي قد يحصل في
النفس من غير تصوره فقد انفكت الجهه فلا دور وانما الدور لو توقف
تصور العلم علي تصور غيره وتوقف تصور ذلك الغير علي تصور العلم
وليس كذلك وكذا جعل مكان الحصول في الاستدلال الثاني التصور

فقيل تصور العلم بالوجود بديهي وليس كذلك بل البديهي حصول العلم للانسان بوجود
نفسه لا تصور العلم بذلك الوجود وهذا اعني بداهة حصول العلم لا يستدعي اي لا يقتضي
تصور العلم بكنهه الذي نحن في البحث عنه فضلا اي فيفضل ذلك فضلا عن بداهة
يعني ان الواقع هو الحصول وبداهته لا تستلزم حصول التصور ولو عن اكتساب فاحرى
ان لا تستلزم بداهته فانه قد يدرك وجود الشي وحصوله بداهة ولا يتصور
ذلك الشي اصلا كعلم الانسان بان له نفسا وهو لا يعلم حقيقتها ولو بالاكتساب
وكعلمه بحصول الملك اي وجوده وهو لا يعلم كنهه اي لا يتصور حقيقته فان قيل
حاصل الرد التفريق بين الحصول والتصور على ما قرر ونحن نقول انما يتقرر
الفرق بينهما اذا كان الحصول خارجيا واما اذا كان نفسيا فالحصول في النفس
هو نفس العلم اي تصور ذلك الحاصل وحينئذ يكون توقف تصور غير العلم
على حصول العلم الذي قال الدوريه فيما تقدم هو نفس توقفه على تصور
عين العلم ضرورة ان الحصول في النفس والتصور متحدان حينئذ فيعود
المحذور المذكور ويكون معنى قولنا البديهي هو حصول العلم بوجودي
الذي رد به الدليل الثاني ان البديهي هو تصور العلم بالوجود ضرورة ان
الحصول في النفس على هذا هو نفس التصور فيتم الدليل لان التصور للعلم
الخاص اذا كان ضروريا كان تصور مطلق العلم بديهيا قلنا في دفع ذلك لا يكون
الحصول في النفس تصورا مطلقا اي من غير تقييد بكون الحصول متاصلا
وكونه غير متاصل بل انما يكون الحصول في النفس تصورا بقيد وجود غير
متاصل اي بقيد ان يكون ذلك الحصول وجودا في النفس غير متاصل فيها ونعني
بالوجود الغير المتاصل ان يكون هو حصول صورة الشي في النفس ويعبر
عنه بالوجود الذهني واما اذا كان الحصول متاصلا في النفس ونعني به
حصول حقيقة الصفة في النفس ومعناها فيها فلا يكون ذلك الحصول
تصورا وهذا هو الذي نفي فيما تقدم وليس تصورا فاندفع الدليل الاول
والثاني ومصداقه اي والامر الذي به يتبين صدق ما ذكر من الفرق بين
الحصولين اعني المتاصل وغير المتاصل هو الاتصاف اي مصداق ذلك هو
الاتصاف بالشي وعدم الاتصاف به بمعنى ان العلم بالفرق بين الاتصاف
وعدمه هو الذي يتبين به الفرق بين الحصولين اذ الاتصاف هو المتاصل

وعدمه

وعدمه غيره والعلم بالفرق بين الاتصاف وعدمه ضروري وكون تصور الشي
ليس هو نفس الاتصاف به معلوم ايضا كما ان كون الاتصاف ليس هو نفس التصور
للشي معلوم ايضا بل وكون احدهما لا يستلزم الاخر فضلا عن ان يكون نفسه ظاهر
وذلك كما في الكافر فانه يتصف بالكفر الذي هو جحد ما جاء به الانبياء وهو لا يتصوره
اي لا يتصور حقيقة الكفر بحد ولا برسم فلم يستلزم الاتصاف الذي هو الحصول
المتاصل التصور الذي هو غير المتاصل فلا يكون نفسه من باب احرى ويتصور
ذلك الكافر الايمان بان يعرف له ويعرض عليه ولا يتصف به لوجود ضده
في نفسه من الجحود فلم يستلزم التصور الاتصاف فلا يكون نفسه فاذا تقرر
ان الحصول في النفس لا يستلزم التصور ولا هو نفسه اندفع ما توهم من ان
احدهما هو الاخر او مستلزم له حتى يترتب على احدهما ما ترتب على الاخر
وحينئذ صح الرد الاول على ما قرر وهذا اعني الفرق بين اتصاف الشي
النفس بالشي وتصورها امر واضح فانا نتصور مراتب الصالحين ولم نتصف
بها ونتصف بمعان نفسيه قبيحة ولم نتصورها بحد ولا رسم والله تعالى المسول
برحمته ان يمن علينا بكل اتصاف بخير وادراكه بجاه محمد واله عليه افضل الصلاة
والسلام فان قيل ما ذكر في رد الاستدلال بين مستقيم ولكن ههنا تقرير اخر
لا يثبت به المطلوب ويندفع به الرد وهو ان يقال حصول العلم بالغير
الذي جعلتموه هو الذي يتوقف عليه تصور الغير لا تصور ذلك العلم يستلزم
ذلك الحصول امكان العلم به اي امكان العلم بانك عالم بذلك الغير
بمعنى ان الحصول لعلم الغير ولو كان هو المتوقف عليه فقط يستلزم امكان
تصور العلم بالغير وبيان استلزام الحصول للامكان المذكور ان من علم امرا
فقد اتصف بذلك العلم وصار ذلك العلم صفة من صفاته ومعلوم ان اقرب
الصفات للادراك الصفة التي هي في النفس وليست بخفية والعلم منها
فيتاتى العلم به وامكان العلم بانك عالم بالغير معناه صحة وقوع العلم
بانك عالم فعند وقوع ذلك الصحيح يقع علم مقيد وهو العلم المتعلق
بانك عالم بالغير وذلك يفضي اي يؤول عند تقدير وقوعه الى وقوع العلم
بالمقيد وهو ذلك العلم الصحيح المقدر الوقوع قبل العلم بالعلم المطلق لكن
وقوع المقيد قبل المطلق محال فيكون اكتساب العلم المادي اليه محالا فيلزم

كون تصوره ضروريا وهو المطلوب وحاصله انا نقول اذا كان تصور العلم
اكتسابيا توقف على حصول العلم بغيره لان توقفه على حصول العلم بغيره
به اي على تصور نفسه ظاهر الاستحالة واذا توقف على تقدير اكتسابه
على حصول العلم بالغير فعند حصول ذلك العلم بالغير يلزم امكان تصور
العلم بذلك الغير وتصور العلم بالغير علم مقيد فهو قبل وقوعه يستلزم امكان
المقيد دون امكان المطلق وبعد وقوعه يستلزم وقوع المقيد قبل وقوع
المطلق وكلاهما محال فالاكتساب المودي اليه محال بل نقول زيادة على
ما تقدم ايضا لنا اي علم الانسان بانه عالم بوجوده بديهي وهو علم
مقيد بتعلقه بمضمون هذه الجملة واذا كان بديهيا لا يفتقر الى نظر والحال
انه مقيد فـ المطلق اعني مطلق العلم الذي لا يتقيد بتعلقه بمضمون
الجملة المذكورة لان العلم المطلق المشمول له بديهي وهو المطلوب وهذا خلاف
ما تقدم وهو ان علم الانسان بوجوده بديهي كما لا يخفى اذ هذا علم بالعلم
وذلك علم بالوجود وهذا ان تم اصرح بالمقصود وهو ظاهر قلنا في دفع
ما اشير اليه اولا لا نسلم ان حصول العلم بالغير يستلزم امكان العلم
بانك عالم بالغير وهو المقيد قبل وقوع العلم المطلق او قبل امكان
ذلك المطلق وبعد الوقوع فيه وقوع المقيد قبل المطلق بل الامكان
مقيد بحصول المطلق او امكانه واما قبل حصوله او امكانه فلا يمكن
وان اريد انه يمكن ولكن بعد حصول المطلق او امكانه سلمناه ولا يلزم
حينئذ انه قبل وقوعه فيه امكان المقيد قبل المطلق وبعد الوقوع فيه
وقوع المقيد قبل المطلق ضرورة انك سلمت ان لا امكان للمقيد الا
بعد حصول المطلق او بعد تحقق امكانه وفي دفع ما ادعى ثانيا لا نسلم
ان العلم بانه عالم بديهي وكيف يسلم وهو من افراد محل النزاع ثم لو سلم
انه بديهي فاللازم عليه ان العلم بهذه النسبة بين الطرفين مع الشعور بالطرفين
بوجه ما بديهي والمطلوب كون العلم بحقيقة العلم وكنهه بديهيا وهو غير
لازم لصحة ان يكون ما تعلق بالطرفين المعلوم نسبتهما انما هو التصور بوجه
ما لان الحكم لا يتوقف على التصور بالكنه الذي هو المطلوب وحاصله ان قولك
علمي باني عالم بوجودي بديهي انما هو اخبار بالبداهة عن علم تعلق بالنسبة

حتى يلزم انه قبل وقوعه فيه امكان المقيد دون امكان المطلق صح

التي

١٨

التي هي بين المسند اليه وهو انا وبين المسند وهو العلم بالوجود وليس فيه الا
ان العلم بالنسبة بديهي ولا يلزم من بداهة العلم بالنسبة كونه ضروريا
لصحة توقفه على تصور الطرفين اكتسابا فلم يخرج عن الاكتساب لانه
انما عرضت له البداهة بعد الاكتساب على هذا فاطلقت عليه توسعا وقول
القايل المراد بداهة العلم بجميع اجزا جملته لا يجدي نفعا اذ لا نسلم الا ان وجب
في الحكم ادراك الاجزا بالكنه الذي هو محل البحث وهو غير لازم لصحة الحكم
بمجرد الشعور بالاجزا بوجه ما ثم ظاهر عبارة المص ان هذا الجواب المرتب
على التسليم يجري في الوجهين معا وقد علمت انه لا يجري الا في دعوى البدا هة
وقد يقال العلم بالنسبة اذا كان بديهيا من غير ان يتوقف على اكتساب
الطرفين كفى في المقصود لانه فرد خاص من افراد العلم سوا تصور الطرفان
كنهها اولا فالجواب انما هو المنع من بداهة الطرفين مطلقا اعني سواء
كان ادراكهما شعوريا او كنهيا او التزام ان حصوله في النفس هو البديهي
لا التصور كنهه الذي هو محل النزاع فتامل ثم اشار الى ما قيل في تعريف العلم
بقوله ثم نقول بناء على ما جرى من تعريف العلم للحاجة اليه لكونه كسبيا
او تنزلا للتعبير عنه مع بداهته في نفسه اكثر تعريفات العلم الصادرة من ارباب
المعقول مدخولة اي فيها دخل وهو الفساد والخلل وهذا امر متفق عليه
اعني وجود الدخل في اكثر تعريفات العلم وذلك كقولهم هو معرفة المعلوم
على ما هو به وقولهم هو اثبات المعلوم على ما هو به وقولهم هو اعتقاد
الشي على ما هو به وقولهم هو الثقة بان المعلوم على ما هو به الى غير
ذلك ولا يخفى ما في هذه التعاريف من الخلل وهو لزوم الدور لاشتمالها
على المشتق من العلم ولا يعلم ذلك المشتق الا بعد معرفة العلم مع زيادة
لفظ ما هو به اذ هو مستغني عنه لان المعرفة للشي تقتضي كونه على
ما هو به عند العالم والا كان ما تعلق به جهلا لا معرفة ومع اشعار لفظ
الثقة في اخرها بان الله تعالى يقال فيه انه واثق بمعلومه ولا يطلق عليه
شرعا ولا عادة وانما قال اكثرها لان بعضها اختاره بعض المحققين
وزعم انه لا يرد عليه شي وهو كما سياتي قوله العلم صفة يتجلى بها
ما يذكر لمن قامت هي به قاله لان ما يذكر يشمل الموجود والمعدوم والممكن

والتحصيل والتجلي اما الانكشاف التام فتخرج سائر الادراكات غير العلم لعدم التمام فيها ويشمل القديم والحادث ثم اختلف بعد الاتفاق على ان اكثر تعاريف العلم مدخولة ما السبب في ذلك فقيل سبب وجود الخلل في اكثرها عسر الاطلاع على جنسه وفصله لخفا حقيقته قاله حجة الاسلام الغزالي رضي الله تعالى عنه في المستصفى حيث ذكر فيه انه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل قال فان ذلك متعسر في اكثر الاشيا بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما ينبغي معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فكان يقال الاعتقاد اما جازم او غير جازم وغير الجازم اما ظن او وهم او شك والجازم اما مطابق او غير مطابق وغير المطابق جهل والمطابق اما غير ثابت بان يقبل الانتفا بمجرد تشكيك المشكك او ثابت بان لا يقبل فغير الثابت المطابق اعتقاد المقلد الصحيح والثابت علم فقد تبين بهذا التقسيم القسم المسمى بالعلم من الاعتقاد وهو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت ولا يخفى ان هذا التقسيم مبني على اطلاق الاعتقاد على غير الجازم والا لم يحتج الا لاخراج غير الظن والوهم والشك وانه قد استفيد منه تعريف العلم في الجملة من غير تحقق ان ذلك بالجنس والفصل اولا واما المثال فبان يقاس ادراك الباصرة على ادراك البصيرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المراة كذلك العقل هو بمنزلة المراة تنطبع فيه صور المعقولات اي حقايقها وماهيتها على ما هي عليها فالعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه قال فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم وهذا الكلام من حجة الاسلام يفهم ان العسير هو تفهيمه بالحد كما اشار الى ذلك بقوله يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة للجنس والفصل وليس العسير مطلق تعريفه المفيد لامتيازه وتفهيم حقيقته في الجملة فان ذلك متيسر كما يفيده التقسيم والمثال وقوله في المثال انه يفهمك حقيقة العلم يعني فهما رسميا لا فهما بالجنس والفصل والا نافا اول كلامه وسماه مفهما الحقيقة لان

الحقيقي صح

التقسيم

التقسيم انما افاد تمييز قسم من العلم وهو التصديق اذ الاعتقاد لا يتناول التصور بخلاف ما افاده المثال فهو شامل لنوعي العلم مساو للحقيقة المكتنهة ولذلك سماه حقيقيا وهذا الذي ذكره الغزالي من عسر تحديده بالجنس والفصل عليه امام الحرمين وسند ذلك كما اشار اليه حجة الاسلام عسر استخراج الجنس والفصل للمدركات واذا كانت حسية فاحرى نفس الادراكات التي هي امور باطنية وجدانية روحانية فلا تكاد يوقف لها على الكنه كالروح ولا ينبغي ان يجعل سنده هو الدليل على احالة التحديد لانه ان تم افاد كونه ضروريا وان لم يتم لم يدل على شي ولا ان يجعل هو وجود الدخل في اكثر تعاريفه لاحتمال ان يكون ذلك من وضوحه وعدم وجدان ما هو اوضح منه ليعرف به كما عليه المحققون واليه اشار بقوله والمحققون على خلاف ما تقدم من ان كثرة وجود الخلل في تعاريفه لعسره كما عند الغزالي وامام الحرمين بل وجود ذلك لشدة وضوحه وشدة الوضوح تقتضي ان لا يوجد ما هو اوضح منه ليعرف به ولذلك يوجد الخلل في تعاريفه وعلى هذا الامام الرازي وهو الاقرب لان العلم امر وجداني لازم الشعور به لكل ذي عقل فلا يخفى على العقلا وانما تخفى الوجدانيات الغير اللازمة الشعور الخاصة ببعض الاذكيا في اوقات قليلة ولذلك لا يقال ما معنى علمك بكذا وانما يقال هل حصل لك علم بكذا فلا يسئل في المحاورات عن حقيقته وانما يسئل عن حصوله ولما كان لفظ العلم مشتركا بين معان اشار الى تفسيره باعتبار تلك المعاني وبعد ذلك نفي النزاع عن كونه مشتركا فقال ولا نزاع بين اهل العلم في اشتراك لفظه بين معان فانه قد يقال لمطلق ادراك العقل اي يطلق على مجرد ادراك العقل اي تناول العقل لشي فيميز اي يفسر على هذا الاطلاق بحصول الصورة في العقل اي تعلق ادراك العقل بشي ما في الجملة سوا كان المدرك حكما او غيره طابق الواقع ام لا فيشمل الظن والوهم والشك افرادا من افراد العلم ولم يرد لغة ولا عرفا ولا شرعا وسياتي ان شا الله تعالى في بحث الكيفيات تحقيق هذا اتم الشانه ربما يستشعر انتقادي في هذا التفسير وهو ان الحصول وصف للصورة الحاصلة والعلم وصف لذات العالم فلا يصح تفسير العلم بالحصول والجواب

لعله تناول

والتصور المطابق وغيره وقد انكر بعضهم هذا الاطلاق للزومية لكون الظن والوهم والشك صح

ان الحصول وصف للعلم قطعا غاية انه وصف سببي للعالم مرادف لفظه للفظ
العلم وهو حقيقي للعقل اذ معنى حصول الصورة في العقل ادراك العقل لها
ولهذا الاستشعار عدل بعضهم بناء على هذا الاطلاق الى تفسير اخر وهو انا
العلم على هذا هو وصول النفس الى المعنى سواء كان الوصول حقيقيا ام لا كان
الموصول اليه حكما او غيره فيشمل ايضا ما ذكر ان اول مراتب وصول النفس
الى المعنى يسمى شعورا فاذا حصل وتوقف النفس على ذلك المعنى فهو تصور ثم
او انتقى ذلك المعنى بان تمكن تمكنا هو بحيث لو اراد المدرك استرجاعه بعد
ذهابه امكنه فهو حفظ ويسمى طلبه بعد ذهابه تذكرا ووجدانه ذكرا وقد
يقال العلم ايضا لاحد اي يطلق على احد اقسام التصديق وهو اليقيني منهما
فيميز عما عداه ذلك الاحد من اقسام التصديق وعن التصور بان يقال هو الحكم
الجازم المطابق لموجب فخرج عن الحكم التصور وخرج بالجازم الظن والوهم
والشك بناء على انها حكم وخرج بالمطابق الاعتقاد الفاسد وبكونه لموجب
الاعتقاد الصحيح التقليدي لان الموجب لا يكون الا ضرورة او برهانا والتقليد
ليس كذلك وسياتي ان الحكم اريد به هنا ما ليس خارجا عن جنس العلم وقد يقال
العلم ايضا لما اي يطلق على معنى يشمل التصور والتصديق اليقيني وذلك
المعنى هو الصفة الموصوفة بما يخرج غير هذين فلذلك يفسر بقولنا هو صفة
يتجلى بها المذكور اي ما يذكر اسمه ويسمع لفظه فدخل في المذكور الموجود والمعدوم
لمن قامت به تلك الصفة فخرجت سائر الصفات غير الادراكات كالشجاعة
والبياض مثلا فانما يتجلى بهما موصوفهما من بين ما لا يوصف بهما ولكن لا يصدق
عليهما انها تجلي بهما شيئا لمن قامت به وخرجت سائر الادراكات غير التصور
والتصديق اليقيني كالظن والوهم والشك والتقليدي اذ لا تجلي في غير اليقين — الاعتقاد
مما ذكر فان التجلي هو الانكشاف التام ولم يوجد في الظن والوهم والشك
واحرى الاعتقاد الفاسد وكذا الاعتقاد المطابق لانه عقدة على القلب
كما يشهد به الاحساس والتجلي الذي هو الانكشاف التام انما هو حل لكل
عقدة عن القلب بظهور الحقيقة سواء كانت العقدة مطابقة ام لا وقد تقدم
ان هذا التعريف هو المختار لعدم ورود القوادح عليه مع صدقه على العلم
القديم والحادث لان قولنا لمن قامت به يشمل القديم وهو ظاهر ان سلم انه

التجلي

التجلي عرفا هو الانكشاف التام او بصفة اي يفسر بناء على اطلاقه على ما يشمل
التصور والتصديق اليقيني بما ذكر ويفسر ايضا بناء على ذلك بانه صفة
توجب اي تستلزم لمحلها تمييزا بين المعاني اي كون ذلك المحل مميزا للمعاني
بعضها من بعض تمييزا لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل المميز بفتح الياء ذلك التمييز
النقيض عند المميز بكسرها بمعنى ان تلك الصفة تقتضي لموصوفها تمييزا بين
المعاني من وصف ذلك التمييز ان المعنى المميز لا يحتمل مع ذلك التمييز ان يكون
على خلاف ما ميزه عليه الموصوف بتلك الصفة فخرجت الصفات غير الادراكات
وان كان يتميز محالها عما لم يوصف بها كالبياض للابيض والشجاعة للشجاع
والقدرة للقادر لانه لا يصدق عليها انها يميز محلها معاني اخرى وخرجت
سائر الادراكات ما سوى التصور مطلقا والتصديق اليقيني لان منها احتمال
النقيض اما الوهم والشك والظن فالاحتمال فيها واضح وكذا الاعتقاد الفاسد
من باب احرى واما الاعتقاد التقليدي المطابق فاحتمال النقيض بتشكيك
المشكك موجود فيه فلم يشمل التعريف الا التصور والتصديق اليقيني لعدم
احتمال النقيض فيهما اما عدم الاحتمال في التصديق اليقيني فواضح وكذا عدمه
في التصور المطابق واما التصور الغير المطابق كما اذا راينا شبحا هو حجر
فارتسمت في اذهاننا منه صورة انسان فعدم احتمال النقيض فيه
لان التناقض انما يعقل في النسب الايقاعية فلابد فيه من شائبة الحكم
واما احتمال النقيض فيما ارتسم بان يظهر ان الواقع خلاف المرتسم فانما
يقدر باعتبار صدق المرتسم في الخارج او صدق نقيضه وذلك امر حكمي
لا تصوري فالمتصور من حيث ارتسامه في العقل لا يحتمل النقيض لان
المرتسم في العقل من حيث ارتسامه هو ذلك الشيء بعينه ولا يحتمل خلاف
نفسه وتبدله بارتسام شيء اخر لا نقض فيه الا باعتبار الثبوت والانتفاء
وهو حكم لا تصور وكذلك ان نقول الاعتقاد الفاسد لا تمييز فيه اصلا ثم المراد
بالمعاني في التعريف العقليات فدخلت الكليات والجزئيات غير الحسية
كالحياة والعلم الجزئيين وخرج بذلك الادراكات الحسية فلا يسمى علما لان تميزها
في الاعيان لا في العقليات ومن يسميها علما يسقط هذا القيد لادخالها ثم
ان هذا التعريف ورد عليه النقض بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الفلاني

جرحال غيبته عن شهوده فانه يحتمل النقيض حينئذ بان يكون ذهبا اما
بتبديل اعراض الحجرية باعراض الذهبية بناء على تساوي الاجسام او باعدام جبل
الحجرية ثم خلق جبل اخر ذهبا في مكانه بناء على عدم تساويها فاشار المص
الى الجواب عن ذلك بقوله واما العلوم العاديات فلا يرد نقض التعريف المذكور
باحتمال متعلقها للنقيض لانها انما تحتمل النقيض بمعنى ليس هو احتمال النقيض
بالمعنى المنفي في التعريف فان احتمال النقيض في العاديات بمعنى انه اي
النقيض للمعلوم بالعادة لو فرض اي قدر وقوعه بدلا عن ذلك المعلوم لم يلزم منه
اي من وقوعه محال لذاته لان ذلك المعلوم وهو كون الجبل حجرا مثلا ممكن
لذاته فلو قدر انتفاؤه بان يكون ذهبا لم يلزم منه محال لذاته وهذا
المعنى لا ينافي القطع بانه الان حجر لدليل وذلك ان الوجوب الوضعي لا ينافيه
الامكان الذاتي الذي هو منشا الاحتمال المذكور فالاحتمال المذكور هو بمعنى
تقدير الوقوع الذي لا ينافي العلم لا بمعنى تجويز العالم اياه الذي ينافيه
اي تجويز العالم لذلك النقيض حقيقة وفي الحال الذي وقع فيه الادراك
كما في الظن فان الظان لوقوع الشيء مصاحب ظنه لتجويز الظان لوقوع نقيض
المظنون في نفس الامر حقيقة وفي حال حصول ذلك الظن او بتجويزه اياه
حكما وفي المآل كما في اعتقاد المقلد فان اعتقاد المقلد لوقوع شيء ليس
معه تجويز لنقيض ذلك الشيء حقيقة وفي حال اعتقاده لكنه في حكم المجوز
لانه لو شكك لجوز والعالم بالعادة ليس معه احد التجويزين المنافيين للعلم
اعني الحقيقي والحكمي لانه علم الشيء وعلم انه لا يكون الا كذلك فليس بصدد
انه يشك بالتشكيك فليس في حكم المجوز بل هو في حكم العالم بالعقليات
ولذلك يقال من اعتقد امرا واعتقد انه لا يكون الا كذلك لموجب فهو عالم
ومن اعتقد امرا وليس له اعتقاد انه لا يكون الا كذلك لموجب فهو مقلد
واذا لم يكن معه احد التجويزين فانما معه ان هذا الواقع لو وقع بدله نقيضه
لم يكن محالا لا انه الان مجوز انه في نفس الامر ليس كذلك او في حكم المجوز
وحاصله ان التقليد لضعفه هو بصدد التجويز بالتشكيك مثلا بخلاف
المقلد فيه في حكم المجوز والعلم العادي لاستناده للعادة وقوته ليس
صاحبه في حكم المجوز في الحين لخلافه وانما معه ان انتفا الواقع في اصله

ليس

ليس محالا لانه يصح الان حكما ولقايل ان يقول ان اوجبت العادة اليقين
الحقيقي والحكم الضروري الذي لا يتبدل الان وقوعه بوجه ما فلا يسلم كون
الحكم حينئذ عاديا بل صار ضروريا وان استند الى العادة في اصله وان لم
توجب العادة كون الحكم بتلك الصفة اعني كونه ضروريا لا يتبدل الان
فلا يسلم عدم كون صاحبه في حكم المجوز للخلاف لانه بصدد الزوال لامكا
خرق العادة الا ترى ان من تثق به من العباد حين لو اخبرك ان الجبل صار
ذهبا بقدرة الله تعالى في وقت غيبته عنك ثم عاد حجرا الان وانه راه
كذلك امكن ان يزول اعتقادك بمثل الاخبار فتامل ثم اشار الى المبحث
الثاني من مباحث العلم فقال المبحث الثاني من مباحث العلم
في تقسيمه اشار اليه بقوله العلم ينقسم اولا الى قسمين لانه ان كان حكما
اي اذعانا للنفس وقبولا منها للنسبة الايقاعية او الانتزاعية بمعنى ان
النفس ادركت ان النسبة واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة وتقرر ذلك
عندها بان لم تتلقه جمادا وهو معنى الاذعان والقبول فذلك العلم الذي هو
حكم تصديق والا يكن العلم حكما بان لم يتعلق بالنسبة الايقاعية او الانتزاعية
بل تعلق باحد طرفي النسبة او بهما لا على انها واقعة او ليست بواقعة في نفس
الامر بل على وجه ادراكهما مع احتمال الوقوع وعدمه كحال الشاك فذلك
العلم تصور وفسرنا اذعان النفس وقبولها المفسر بهما الحكم بادراكهما
للنسبة ليصح الاخبار بالحكم عن العلم ويصح تقسيم العلم الى قسمية اذ لو تركنا
الكلام على ظاهره لزم تقسيم العلم الى فرد منه ان اريد بالتصور الساذج او
الى نفسه ان اريد به مطلق التصور والى غيره وهو الحكم الذي هو الاذعان
والقبول الذي هو غير العلم اذ هو حينئذ عدم نفي النفس للنسبة وعدم
انكارها لها فهو بمثابة ان يقال العلم ينقسم الى غيره وهو الحكم والى فرد
منه او الى غيره والى نفسه ولا معنى له ولذلك قيل اذا بنينا على ان الحكم هو
حديث النفس بوقوع النسبة او لا وقوعها مثلا فالصواب في التقسيم ان يقال
العلم اما تصور ساذج وهو المقيد بنفي الحكم واما تصور معه حكم فقد انقسم
العلم على هذا الى قسمين اختلفا بالاضافة فالاول خلاف الثاني باعتبار
اضافة الاول الى نفي الحكم واضافة الثاني الى ثبوته ويلزم عليه انحصار

العلم في التصور وهو خلاف الضرورة الوجدانية وعليه يكون طريق العلم الاكتسابي
واحدا في القسمين وهو التعريف وطريق الحكم المصاحب للثاني هو البرهان وربه
خالف الاول واما ان فسر الحكم كما هو صريح المتن بادراك وقوع النسبة اولا وقوعها
وكثيرا ما يطلق الحكم على ذلك فانه يكون اختلافهما اي اختلاف قسمي العلم بالحقيقة
والكنه اذ العلم الاول علم متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها والثاني علم بغير
ذلك وهما متباينان كما يشهد به الوجدان ويشهد به مخالفة الطريق الموصل
لاحدهما للطريق الموصل للاخر فان طريق التصديق هو البرهان وطريق
التصور التعريف ويعتري متعلق الاول التصديق والتكذيب دون الثاني ٥
وهذا هو التحقيق ولا يكون اختلافهما حينئذ بمجرد الاضافة اي اضافة احدهما
الى نفي الحكم واضافة الثاني الى الحكم المخالف لجنس العلم بناء على ان الحكم اريد
به حديث النفس او عدم نفيهما لوقوع النسبة او لسلبها فقد تقرر بهذا ان
طريق تقسيم العلم بناء على ان الحكم من جنس العلم ان يقال كما تقدم العلم اما
ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وهو التصديق او ادراك غير ذلك وهو
التصور وان يقال بناء على ان الحكم ليس من جنس العلم العلم اما تصور لا حكم
معه هو الساذج واما تصور معه حكم وهو التصديق ويخالف هذا الثاني
الاول بمخالفة طريق صاحبه بطريق الاول واما جعل التصديق مركبا
من الحكم مع التصور فلا وجه له سواء جعل الحكم غير العلم او جعل من جنسه
لانه يصير معنى التقسيم على التقدير الاول هكذا العلم اما ادراك واما
ادراك وغيره ويصير معناه على الثاني العلم اما ادراك واما ذلك الادراك
وادراك اخر ولا معنى له ايضا ثم اشار الى تقسيمه الى ضروري ونظري بقوله
والضرورة الوجدانية التي يسلمها كل احد من نفسه قاضية اي حاكمة
بانقسام كل منهما اي كل من قسمي العلم وهما التصور والتصديق الى النظري
اي المفتقر الى النظر وهو الفكر فيما يوصل اليه والى الضروري اي المستغني
عنه اي عن النظر فيشمل الضروري ما له سبب غير النظر كالاحساس والتجربة
والتواتر وما لا سبب له الا مجرد الالتفات كالالتفات الى كون الكل اعظم من
الجزء بعد تصور الطرفين او ليس له حتى الالتفات كالالهام والبديهي مرادف
للضروري وقيل هو مخصوص بالذي لا سبب له كالالهام او له سبب الالتفا

فقط

فقط واما الاكتسابي فقيل انه مرادف للنظري بناء على ان الاكتساب ليس الا
بالنظر وقيل الاكتسابي اعم بناء على صحة الاكتساب بغير النظر كالرياضة وانما قلنا ان
الضرورة قاضية بذلك الانقسام على العموم لان كل احد يجد من نفسه الحاجة في التصور
الى ما يتوصل به الى تصور حقيقة الروح والملك والجن مثلا وعدم الحاجة فيه
الى سبب به يتصور الوجود والعدم مثلا ويجد في نفسه في التصديق الحاجة الى
ما يتوصل به الى علم حدوث الاجرام الارضية والسماوية مثلا وعدم الحاجة
الى العلم بان النقيضين لا يجتمعان وان الواحد نصف الاثنين مثلا وانما اقتصر
في الانقسام الى الضرورية والنظرية على دعوى الضرورة لوضوحها وبدو
وجه تسليمها ولم يرد ذلك الاستدلال المشهور على كون البعض نظريا والبعض
ضروريا وهو انه لو كانت العلوم كلها ضرورية ما جهل شيء وهو ظاهر
ولو كانت نظرية كلها لزم الدور او التسلسل عند روم تحصيل بعضها لتوقف
كل على اخر لفرض نظرية الكل حينئذ فيلزم ان لا يعلم شيء لان هذا الاستدلال — تعليل لقوله ولم يرد ذلك الاستدلال المشهور الخ
لا يتم الا عند تسليم كون البعض من العلوم ضروريا واذا سلم كفى في الاحتجاج
وبيان ذلك ان يقال ما استدل للتم به على تقدير ادعا الخصم ان العلوم كلها
نظرية داخل فيما ادعيت نظريته فيتوقف على نظري اخر فان توقفت
السلسلة لزم الدور والا لزم التسلسل والاستدلال المتوقف على وجود
الدور او التسلسل فاسد فان ادعيت ضرورية مقدمات هذا الاستدلال
وسلمت فليقتصر عليها اولا لان تلك المقدمات فيها تصور وتصديق ضروري
حينئذ فتم المدعى بلا استدلال وان لم تسلم لم يفد ذلك الاستدلال ثم
اشار الى تفسير اخر للضروري ليدفع اعتراضا ورد عليه وتعرض لذلك لما
في الدفع من الدقة فقال وقد يفسر العلم الضروري بانه هو ما اي علم
يلزم نفس المخلوق لزوما من وصف ذلك اللزوم ان ذلك المخلوق الملزوم
لذلك العلم لا يجد الى الانفكاك عنه اي عن ذلك العلم اللازم سبيلا
اي لا يجد طريقا للانفكاك وقد جرى في العرف انه اذا قال فلان لا يجد سبيلا — القائل
الى كذا فمعناه انه لا يقدر عليه واذا قال فلان يجد لهذا الامر سبيلا فمعناه
انه قادر عليه فمعنى هذا التفسير ان العلم الضروري هو الذي لا يقدر
صاحبه على الانفكاك عنه واذا كان هذا معناه فلا يرد عليه ان كون

الضروري لا ينفك عن المخلوق دواما باطل لانه يحصل زوال ذلك الضروري في
المستقبل لا محالة بطريان ضد له كالغفلة والنوم والاغما والموت او ان كون
الضروري لا ينفك عن المخلوق ابتدا باطل ايضا لانه يتقرر عدم حصوله للمخلوق
ابتدا لفقد شرط من شروطه مثل التوجه والاحساس والتجربة والتواتر
ونحو ذلك فاذا تقرر انه ينفك عن المخلوق دواما بطريان ضد وابتدا بفقدان
شرط لم يصح تفسيره بانه هو الذي لا ينفك عن المخلوق وبيان اندفاع الايراد
بما تقدم ان المعترض بما ذكر وهو القاضي ابو بكر الباقلاني رضي الله تعالى عنه
لم يقل ان الضروري هو ما لا ينفك حتى ينتقض عليه بانه قد ينفك وانما قال
ما معناه انه هو الذي لا يقدر على الانفكاك عنه والضروري حال انفكاكه
بالضد او بانتفا الشرط يصدق عليه انه لم يقدر على ذلك الانفكاك اذ
القدرة على الانفكاك اي الترك قدرة على الاكتساب ضرورة ان القدرة
على احد الضدين قدرة على الاخر وانما ينتقض عليه لو صح انه قادر على
الانفكاك حينئذ وليس بصحيح والا كان قادرا على الاكتساب بالنظر فيعود
نظريا ولكن هذا انما يندفع به ما توهم من ان المعنى انه لا ينفك الضروري
اصلا اذ بين ان المراد عدم الانفكاك بالقدرة فاذا كان انفكاكه ليس بالقدرة
لم ينتقض بالانفكاك قوله لا يقدر فيه على الانفكاك واما قوله ما يلزم
نفس المخلوق فلا يندفع بما ذكر لان اللزوم لم يوجد حال الانفكاك سوا كان
الانفكاك بالقدرة اولا واجيب على هذا بان المراد باللزوم مطلق الثبوت
او المراد به عدم القدرة على الانفكاك فيكون اخر الكلام مفسرا لاوله
ولا يخفى ضعف تفسير اللزوم في التعريف بمطلق الثبوت وكذا تفسيره
بعدم القدرة على الانفكاك اذ عدم القدرة على الانفكاك اما للزوم الدوام
وليس بمراد واما لنفي الاستطاعة مع وجود الانفكاك ولا لزوم حينئذ تامل
وكذا لا يرد على التعريف المذكور لزوم العلم النظري بعد الحصول بمعنى انه
يقال ان العلم النظري ايضا وان كان مقدورا على تركه اولا بالاعراض
عن النظر لكن اذا حصل النظر وحصل العلم النظري بعده يلزم ذلك العلم النظري
نفس المخلوق بعد حصوله من غير اقتدار من ذلك المخلوق على الانفكاك عنه
حينئذ اي حين حصل عقب النظر ضرورة ان الحاصل لا قدرة للمخلوق على

دفعه

دفعه فيصدق على النظري بعد الحصول انه لازم لنفس المخلوق من غير قدرة
على الانفكاك فيبطل به حد الضروري بما ذكر ووجه عدم الورود المستفاد
مما تقدم ان قولنا الضروري لا يقدر المخلوق على دفعه مفاده نفي القدرة
على الضروري مطلقا اي بعد الحصول وقبله ولا يصدق ذلك على النظري
لان نفي القدرة فيه انما هي بالنسبة لما بعد الحصول لا بالنسبة لما قبله لوجود
الاقتدار فيه على الانفكاك قبل ذلك الحصول بان يعرض عن النظر فلا
يفسد حد الضروري المذكور على النظري لان حد الضروري فيه نفي القدرة
اولا وبعد الحصول والنظري انما فيه نفيها بعد الحصول فقط وفي هذا
الكلام ما يشعر بان الامور التي قد يتوقف عليها الضروري ويحصل بعدها عادة
وتسمى اسبابا له وقد تسمى شروطا كالتجربة والتواتر والاحساس ليست
مقدورة والا كان العلم الضروري مقدورا على الانفكاك عنه قبل حصوله
كالنظري وذلك بالاعراض عن تلك الاسباب كما يعرض عن النظر في النظري
ويسمى المعرض قادرا على الانفكاك بذلك الاعراض وذلك الاشعار صحيح
اما في نحو التواتر مما لا ايجاد فيه ولا اكتساب للمخلوق فلا اشكال واما في نحو الاحساس
والتجربة فالمقدور الذي هو توجيه الحواس للاحساس والتعرف بما ليس سببا
في العلم بل السبب شي اخر لا يقدر عليه ولا يدري ما هو على ما يستقر فافهم
ولما اختار الامام الرازي خلاف ما تقرر من كون بعض التصور ضروريا وبعضه
نظريا اذ مختاره ان جميع ما يحصل من التصورات ضرورية اشار الى مذهبه
ودليله مع الجواب عنه فقال واختار الامام الفخر الرازي ان ما يحصل في
اذهان العقلا من التصورات انما هو ضروري اي يحصل في العقول من غير
توسط نظر في حصوله فلا يكون مكتسبا بالنظر لامتناع الاكتساب في
العلوم التصورية مطلقا اي من جهة المطلوب والكاسب معا ونعني بالكاسب
الطريق الموصل الى العلم اما الامتناع الكائن من جهة المطلوب فلانه اي
المطلوب لا يخلوا من ثلاثة اوجه وكلها تمنع طلبه اذ هو اعني ما يعرض طلبه
بالنظر ليتصور اما معلوم مطلقا اي من جميع اوجهه فلا يطلب قطعا اذ طلبه
بعد علمه طلب تحصيل الحاصل ولا يصدر من عاقل او مجهول مطلقا اي
مجهول من جميع اوجهه فلا يمكن التوجه الى طلبه ضرورة ان ما لا شعور

دالنفس به لايقصد تحصيله او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شي من
وجهيه اذ المعلوم من ذينك الوجهين لايطلب اذ هو تحصيل الحاصل والمجهول
منهما لايقصد تحصيله لعدم الشعور به كما تقدم ودخل فيه العلم او الجهل بالكنه
من وجه واحد فلا يطلب ما علم ولا ما جهل من وجوهه ومما ورد على ما تقرر
انه يجري في التصديق اذ يقال فيه اما ان يكون معلوما مطلقا فلا يطلب او
مجهولا كذلك فلا يطلب او من وجه دون وجه فلا يطلب احد وجهيه فيمتنع
طلبه واكتسابه بالنظر فيكون ما يحصل منه ضروريا وليس كذلك اتفاقا
قال وفقا لذلك والتصور في امتناع طلبه لما تقدم بخلاف التصديق ووجه
المخالفة ان التصور لايسبقه علم اصلا وما لا علم به اصلا لاتتوجه النفس
لطلبه واما التصديق فانه يسبقه علم هو تصور الطرفين وتصور النسبة
التي هي مورد الايجاب والسلب فيطلب حصول تصوراته المذكورة قبله
اذ لم ينتف العلم بمتعلقه من كل وجه حتى يمتنع طلب النفس اياه وحاصله
ان التصديق يسبقه الشعور بمتعلقه فيطلب بخلاف التصور فلم يسبق الشعور
بمتعلقه فلا يطلب لامتناع طلب ما لا شعور به والوجدان في التصديق ظاهر
فان من تصور ذات زيد ومعنى القائم مثلا وتصور اتصاف الاول بالثاني
امكنه ان يطلب هل وقع ذلك الاتصاف اولا ورد ما ذكر من التفريق بين التصور
والتصديق بان العلم ببعض جهات المجهول في التصور لايمتنع قطعا وذلك
كاف في التوجه لطلب ما جهل منه كما كفى في طلب وقوع النسبة في التصديق
المجهول العلم بجهة التصور منه وانما يمتنع طلب المجهول التصوري بعد
علم بعض جهاته لو لم يكن ذلك الوجه المعلوم من اوجهه واعتباراته اصلا
والوجدان الصادق شاهد على ذلك فان من تصور الملك مثلا من جهة كونه
مخلوقا ذا علم امكنه ان يطلب ما جهل منه وهو ذاته وحقيقته حيث
شعر به من وجه اجمالي فيتصورها بالاجزاء الذاتية او بما يختص بها المميز
لها عما عداها خارجا ويسمى التوصل بالاجزاء الذاتية حدا او بما يختص خارجا
رسما فقد تبين الامتناع الكائن من جهة المطلوب ووجه رده واما الامتناع
الكائن ~~الامتناع الكاسب~~ من جهة الكاسب اي الطريق الذي يوصل
اليه وهو المكتسب به سماه كاسبا توسعا فلانه اي فلان ذلك الكاسب لايخلو من

ثلاثة

ثلاثة اوجه ايضا وكلها توجب امتناع الاكتساب بالنظر اذ هو اعني الكاسب
اما جميع الاجزا اي اجزا المطلوب او بعضها او خارج عن المطلوب ولا رابع وبكل
من الثلاثة يمتنع الاكتساب به ووجه منع الاكتساب بالاجزا ان المكتسب به اذا لم
يكن خارجا فهو اما جميع الاجزا وهي نفسه اي نفس المطلوب ومن المعلوم
ان الشي لايكتسب بنفسه فيمتنع الاكتساب بالجميع او بعضها اي بعض الاجزاء
وحينئذ فيقال ان عرف ذلك البعض نفسه من الماهية فقط ففيه تعريف الشي
بنفسه وهو المحال وان عرف جميع اجزائها ففيه تعريفه لنفسه ايضا وتعريفه
غيره دفعة واحدة وهو محال وان عرف غيره من اجزاء الماهية التي هو خارج
عنها ففيه تعريف بالخارج وسياتي الان بطلانه واذ قد تبين ان المكتسب به
اما اجزا الماهية جميعا او بعضها او خارج عنها ولا رابع وتبين وجه امتناع
الاكتساب بالجزء مطلقا فلم يبق الا وجه الامتناع بالخارج ووجهه ان التعريف
بالخارج عن الشي يتوقف الاكتساب به على العلم بالاختصاص اي باختصاص
ذلك الخارج بذلك المكتسب لانه اذا لم يعلم اختصاصه به صح صدقه على غير
المعرف فلا يفيد التعريف به لاختلاط المعرف بذلك الغير المصدوق لذلك الخارج
فاذا توقف التعريف بالخارج على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوره
اي تصور ذلك المكتسب ضرورة انه لايحكم باختصاص ذلك الخارج بذلك المكتسب
الا بعد تصوره لان ذلك حكم عليه والحكم على الشي فرع تصوره فاذا لم يتصور
فكيف يحكم عليه بان ذلك [هذا] الخارج مختص به والمتوقف ايضا على تصور ما عداه
من كل مغاير وانما توقف على تصور ما عداه لان الاختصاص يتضمن الحكم على
ان ما سوى هذا المكتسب لايصدق عليه هذا الخارج وهذا الحكم يتوقف
على تصور كل مغاير تفصيلا بان يعلم كل مغاير بخصوصه كان التعريف بالخارج
محالا اي اذا توقف التعريف على ما ذكر وهو محال كان الاكتساب به محالا لتوقفه
على المحال ووجه الاستحالة ظاهر اما في توقفه على تصور المكتسب فللزوم
الدور لانه اذا كان لايعرف المكتسب بذلك الخارج الا بعلم اختصاص ذلك الخارج
به ولا يحصل هذا العلم الا بتصور ذلك المكتسب ولا يتصور ذلك المكتسب
الا بالعلم بالاختصاص كان دورا وهو ظاهر واما في توقفه على تصور كل
ما سواه تفصيلا فللعلم بان تصور كل شي محال عادة ضرورة ورد جميع

ماورد في الامتناع من جهة الكاسب وانما تعرض لرد الجميع لتتاتي دعوي الصحة
للتعريف بالخارج وبالداخل كلا وبعضا كما هو مذهب الجماهير والا فيكفي في الرد
القدح في بعض اوجه الدليل دون الاول وهو ان التعريف بجميع الاجزا باطل
لما ذكر بانه اي الكاسب اذا كان جميع الاجزا فهو مجموع تصورات الاجزا المسمي
بالحد التام بمعني انا نتصور جزءا ما ثم نتصور اخص منه مقيدا لما قبله ثم
كذلك حتي تنتهي الي الجزء المساوي فتنتهي تلك التصورات المجموعة بانتهاء
الاجزا في الذهن مع صورة تقييدها كما اذا حاولنا تعريف الانسان فنطلب اعم
اجزاءه ثم مايليه مقيدا له الي اخرها فنتصور الجسم ثم النامي مقيدا له ثم
الحساس ثم المتحرك بالاراده ثم الناطق وكل مقيد لما قبله وكل متصور
قبل الاخر علي حدة وملاحظ منفردا فاذا قيد به ما قبله انتفي تعدد ذلك
التصور بل تتحد ملاحظة الذهن للمتصور مع التقييد ولو تعدد المتصور في
نفسه واذا انتهت الاجزا وانتهت ملاحظة جزءها الصوري والمادي علي
التفصيل المترتب انتهي تعدد الملاحظه واحاط بها الذهن جميعا فصار
بقاوها في الذهن بمجموعة تصورا واحدا لمجموعها فتعود تلك الاجزا المادية
بصورتها محدودا وقد كانت حدا فالاجزا بجزءها الصوري هي الحقيقة المكتسبة
وهي الكاسب واختلف اعتبارها فمن حيث ملاحظتها شيا فشيا الي ان
تنتهي بجزءها الصوري حد ومن حيث ملاحظتها الحاصل ببقائها محاطا
بها في الذهن بجزءها الصوري وهو اجتماعها بعد ذلك التدرج محدود
وقد اكتسب احد الاعتبارين من الاخر والاول منهما مجموع تصورات وباعتباره سميت
الاجزا حدا بجزءها الصوري وهو الكاسب والثاني منهما وهو المكتسب تصور
مجموعها الحاصل ببقائها محاطا بها في الذهن ولاجل ان الثاني لم يتجدد علي انه
شخص هو تصور للمجموع وانما حاصله انتفا الترتب وبقا كل متصور كما كان
اشكل الفرق بينهما فادعي ان احدهما هو الاخر وقد ظهر تحقيق الفرق بينهما بما
تقرر ومن لم يراع تدرج التصورات حتي صارت شيا واحدا ولم يراع الفرق بين
استقرار مجموع الاجزا المسمي بادراك المكتسب وتدرجها الي انتهائها الذي هو
مناط كون الاجزا كاسبا قال ليس هنالك الا اكتساب الشي بنفسه وليس هنالك
الا التعريف اللفظي احتيج اليه ولا اكتساب في المعاني اصلا لانها ان حضرت جميعا

بصورتها

بصورتها في الحقيقة ولا معني لطلب اكتسابها وان لم تحضر كذلك احتيج الي كاسب
اخر فيلزم الدور او التسلسل والجواب ان مناط الكسب جمع الاجزا بما يخالطها
بالتامل وبطلبها بالتميز عما خالطها فاذا حصلت بترتبها صارت حقيقة مطلوبة
فهي من حيث استحضارها شيا فشيا الي انتهائها حد كاسب تعلق الكسب بتحصيله
ومن حيث بقاؤها محاطا بها حقيقة مكتسبة بما حصل والي هذا اشار بقوله
ولا يقال حينيذ ان حضرت الاجزا بجزءها الصوري فهي الحقيقة ولا معني لطلبها
وان لم تحضر احتيج الي ما يحضرها والكلام في المحتاج اليه كالاول فيودي الي
الدور او التسلسل ولا يجد الكسب مناطا تحصل به الحقيقة لانا نقول المتصورات
عند اجتماعها بجزءها الصوري هي الحقيقة كما قلت ولا اثر للكسب في
تحصيل تصورها من تلك الحيثيه لان بقاها اللازم لتمامها في الذهن بمجموعة
هو تصورها المطلوب وقد حصل وانما اثر الكسب في استحضارها بمجموعة
مما يخالطها مرتبة في الذهن شيا فشيا ومن المعلوم ان الاستحضار وازالتها
عن المخالطات بالكسب فلما ترتبت الحقيقة الذهنية علي هذا سميت مكتسبة
فهي اي فالاجزا من حيث تعلق التصورات بها علي التدريج الحاصل بجمعها
المكتسب الي انتهائها حد ومن حيث تعلق تصور واحد بها وهو الحاصل ببقائها
كما كانت بعد تدرجها في الذهن الي اخرها ومعلوم ان ذلك لازم لتلك التصورات
من غير ان يتجدد تصور هو شخص اخر زايد علي تلك التصورات وانما هو
انتفا ترتبها وبقايها في الذهن محاطا بها هي محدود ولشدة اتصال الاعتبارين
اعني تدرج التصورات وبقا تلك التصورات بعد ذلك التدرج المستعقب لذلك
التدرج كما هي من غير ان يحتاج الي تجديد تصور اخر قد يتوهم اتحادهما
اي الاعتبارين فيقال هما شي واحد فلا معني لجعل احدهما علة في حصول
الاخر وقد ظهر انه لا اتحاد بينهما فان الاول تصورات مترتبة الي اخر الاجزاء
بصورتها والثاني تصور واحد يعقب ذلك ببقايها في الذهن بقا مستعقبا
لتلك التصورات من غير حاجة الي تجدد تصور اخر وهذا الاعتبار عليه فانك
لو استحضرت زيدا من غير وصفه بالقيام ثم استحضرته موصوفا بالقيام
وبقي في ذهنك كما كان سمي ذلك البقا تصورا واحدا مخالفا للتصورين
الاولين لان العلم في الاولين له تعلقان وبقا المعلوم بعد انما معه تعلق

واحد لانتفاء التجدد مع علم الكل والثاني يعقب الاول فلك ان تسمي الاول حيث
كان اصله مكتسبا كاسبا وتسمي الثاني مكتسبا فلم يتحد الاعتباران واما المتحد
مجموع الاجزا والماهية ولم نسم الاجزا حد الماهية باعتبار ذاتها حتي يلزم
كون الشي حدا لنفسه وانما سميناها حدا باعتبار التصورات المتدرجة وسمينا
الماهية محدودة باعتبار التصور الواحد المتعلق بها اخرا وهو الحاصل بانتفا
التجدد مع احاطة الذهن بها فلا يعترض بان الشي حد لنفسه او وسيلة لنفسه
فان قيل تصور الجزء الاخر مقيدا به ما قبله به تحقق تصور المجموع الذي اعتبر
تموه مكتسبا وبه تحقق تمام الحد الذي جعلتموه كاسبا اذ البقا بعد ذلك ليس شرطا
في حصول المكتسب قلنا هنا شيان حصول ذلك التصور المتضمن لتصور المجموع
وبقا ذلك المجموع في الذهن ولو لحظة فان شينا اعتبرنا ذلك البقا مكتسبا
كما اومانا اليه في بسط المقصود للمولف فيظهر الفرق بين الاعتبارين وهو
ملازم لتصور الجزء الاخر عادة وعلي تقدير عدم ثبوتيته ينتفي اللزوم العقلي
بين الكاسب والمكتسب ولا ضرر فيه وان شينا اعتبرنا ان ذلك التصور الاخر
مكتسب ويكون ايضا كاسبا فباعتبار كونه خاتما لما قبله وان تضمن ما قبله حد
وباعتبار تضمنه لمجموع الحقيقة مكتسب محدود بل نقول لا مانع من ان يدعي
ان الالتفات بعد ذلك كله الي مجموع ما حصل هو تصور الماهية وانه لا بد منه
لجواز كون القيد عايدا الي ما قبله حال كون ما قبله مجملا مسبي التفصيل فيكون
ذلك الالتفات لا بد منه ويلزم عادة فتامله فان فيه دقة ثم ان مما ينبغي
ان ينتبه له هاهنا ان اكتساب الحد اما ان يعتبر للمكتسب نفسه فمناطه جمع الاجزا
المعلومة اولا علي حدة مما يخالطها حتي يركب حقيقة المطلوب فيحصل تصور
المطلوب باحاطة الذهن لجميعه وهو الذي سميناه تصور مجموع الاجزا وسمينا
ما وصل اليه تصورات مجموعة ولا يضر في عدم اتحادهما كون اخر الموصل مع ما قبله
هو المتوصل اليه لان الاعتبارات العقلية يكفي في تخالفها ما ذكر وهذا لا يفتقر
الي حمل شي علي شي اصلا واما ان يعتبر للطالب لمعني اللفظ من غيره وهذا
مخلوط بالحمل التصديقي فمناط اكتسابه توجهه للسماع اعني سماع الحد محمولا
بالفاظه او لفظه علي المحدود فمن حيث استفادته ان هذا المذكور هو المسمي
باللفظ المسول عن معناه حكم يحصل بالحمل علي المسول عنه ومن حيث انتقاش

اجزا

اجزا الحقيقة المسول عنها في ذهن السامع بجزءها الصوري عند ذكر الاجزا بلفظ
واحد او اكثر تصور وشرط الثاني في هذا الاعتبار الاول لانه لما سال عن معني
اللفظ لم يتات الا الحمل لفظا او تقديرا فالمكتسب الصورة وانما هي المسمات باللفظ
وربما يتوهم ان التصديق هنا اكتسب منه التصور وليس كذلك بل التصور بذكر
الاجزا واحتيج الي حملها علي المعرف ليدرك انما هي مسمي اللفظ لما كان السوال
عن ذلك فاختلطا فتوهم ما ذكر وقد عرفت انه ليس كذلك فتامل هنا فانه من
مطارح الانظار وقد بسطنا الحق فيه مع التنزل للسهولة في التعبير ليتضح الاعتبار
وقد رد بما تقرر منع التعريف بجميع الاجزا و يرد ايضا منع التعريف ببعض الاجزاء
وهو الثاني مما تقدم بان يقال تعريف الجزء للماهية انما يستلزم تعريف
شي من اجزاءها اذا كان لا بد في تعريف الماهية من تعريف اجزايها فحينيذ يرد
المنع كما ذكر بان يقال ان عرف ذلك البعض جميع الاجزا ففيه تعريف نفسه
وان عرف منها غيره ففيه تعريف بالخارج وان عرف منها نفسه فقط ففيه تعريف
نفسه ايضا وهو ظاهر ونحن نقول قد تعرف الماهية من غير ان يعرف شي من
اجزايها اما العلم بها ويكون المفاد بالتعريف حصول اجتماعها في الذهن والاجتماع
ليس جزءا انا نعني بالجزء المادي واما الصوري فهو يغني عن التعريف اصلا اذ لحصل
واما لانها لم تطلب فتبقي مجهولة ويفيد التعريف بتمييز الماهية عما عداها
ولو لم تعرف اجزاوها وذلك كاف في تعريفها فعلي هذا يكون البعض المعرف اما
مفيد الاجتماع الاجزا لاستلزامه اياها وهي معروفة فلم يعرف نفسه ولا غيره
من الاجزا المادية او مفيد للتمييز لعدم صدقه علي غيرها وذلك كاف من غير
ان يعرف الاجزا الباقية بحصولها اذ لم تطلب ومن غير ان يعرف نفسه للعلم به
فقد علم ان التعريف بالبعض انما يستلزم تعريف الاجزا المبني عليه المنع
المذكور للمستدل علي فساد التعريف بالبعض لو لم يكن بمجرد تمييزها اي الماهية
عما عداها من الحقايق تعريفا لها اي لتلك الماهية فحينيذ يلزم تعريف الاجزا
فيرد المنع كما تقدم واما حيث كان تمييزها عما عداها كافيا بان يبين اجتماع اجزايها
في الذهن وقد علمت لتنفصل عما خالطها او يبين اخراج ما عداها بشي مختص
بها وقد جهلت كما قررنا فلا يرد المنع المذكور لعدم لزوم تعريف الاجزا المبني
هو عليها والحاصل ان المنع انما يرد لو كان العلم بها اي بالماهية باي وجه

كان نفس العلم بالاجزاء كما انها اي الماهية في ذاتها نفس الاجزا في ذاتها وحيث
كان العلم بها يجوز ان يكون غير علم اجزايها اما العلم بها فيكون الحاصل بالتعريف
اجتماعهما واما مع الجهل بها فيكون الحاصل التمييز بالامر المختص من غير معرفة
الاجزا جميعا لم يرد ان التعريف بالجزء تعريف لنفس الاجزا التي هي اما نفس
ما وقع به التعريف وحده لو مع الغير واما ذلك الغير والاول تعريف الشي
بنفسه والثاني تعريف بالخارج وانما لم يرد لان المعرف بالجزء يجوز ان يكون
غير الاجزا على ما قررناه فاندفع المنع على انا نجوز التعريف بالخارج الذي
هو بعض المفروضات في هذا المنع وبه يتم هذا الرد واليه اشار بقوله
ويرد ايضا منع التعريف بالخارج وهو الثالث مما تقدم بان يقال التعريف للشي
بالامر الخارج عنه انما يتوقف ذلك التعريف على نفس حصول الاختصاص اي
اختصاص ذلك الخارج بذلك المعرف هو به لا على العلم به اي بالاختصاص
ولزوم الدور فيما تقدم مبني على توقف التعريف بالخارج على العلم بالاختصاص
اذ يلزم كما تقدم انه لا يعلم ذلك المعرف بذلك الخارج حتى يعلم الاختصاص
ومعلوم ان الاختصاص لا يعلم حتى يعلم ذلك المعرف فجاء الدور واما حيث كان
التوقف على وجود الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به لم يلزم الدور
اذ لا يتوقف وجود الاختصاص في نفس الامر على تصور ذلك المعرف بالخارج
وبيان عدم التوقف على العلم ان الامر المختص بالشي في نفس الامر ملابس
له فقد تكون تلك الملازمة بينهما بينة في نفس الامر فيلزم من تصوره تصور
ذلك الشي ولو لم يستحضر ذلك الاختصاص قبل ذلك ويرد على هذا ان اللزوم
اذا كان بينا بين المختص وذلك الشي لزم من تصور المختص تصور ذلك الشي
فان كان قد تصور المختص فقد تصور المعرف به فلا حاجة الى تحديد التعريف
وان لم يتصوره احتاج الى خارج اخر يوصل لذلك الخارج والكلام فيه كالاول
فيدور او يتسلسل والجواب ان التعريف بالخارج انما هو للطالب الجاهل
بمدلول اللفظ فيذكر له احد المتلازمين مثلا ليفهم منه ان مدلول اللفظ
هو مصاحبه الاخر ويكون التعريف لفظيا لا معنويا لجواز ان يكون السامع
لم يخطر بباله احد المتلازمين قط ولكن يرد عليه انه اذا لم يخطر بباله احد
المتلازمين قط فلم يعرف مدلول اللفظ الذي وقع به التعريف فلا يصح التعريف

فاذا

فاذا لم يسلم التوقف على العلم بالاختصاص فكما تقدم ولو سلم التوقف
في التعريف بالخارج على العلم بالاختصاص فالمنع مردود ايضا لانه يكفي
في حصول العلم بالاختصاص تصوره اي ذلك المعرف بالخارج بوجه ما
وتصور ما عداه من الحقايق اي اجمالا اي تصورا على وجه الاجمال فاذا حصل
العلم بالاختصاص بمطلق تصور المعرف بالخارج وتصور غيره اجمالا جاز ان
يطلب ما ورا مطلق التصور الذي يتوقف عليه العلم بالاختصاص فيعرف
ذلك المطلوب بعد العلم بالاختصاص ولا استحالة فيه ومصداق توقف
العلم بالاختصاص على مطلق التصور للمختص مع تصور غيره اجمالا انا اذا
علمنا جرما ما حاصلا في حيز ورا الجدار علمنا اختصاصه بذلك الحيز
دون غيره بمطلق تصوره من حيث انه جرم ما وتصور غيره اجمالا للعلم بان
الجرمين لا يحلان حيزا واحدا من غير زيادة حجم فقد تبين ايضا رد المنع
لصحة التعريف بالخارج فصح التعريف به كما صح بجميع الاجزا او بالبعض
المبحث الثالث من مباحث العلم وبه تمت مباحثه المقصودة في اقسام
العلوم الضرورية وتعرضوا لها لان مقدمات القياس لا بد ان تنتهي الا الضرورية
والا لم يتم دليل ابدا فبينت مع الرد على منكريها ليعلم ان المنتهى اليه هل هو منها
اولا واليه اشار بقوله العلوم الضرورية التصديقية واما التصورية فلم يتعرضوا
لها وكان المناسب لها ان تكون بديهيات او مشاهدات لان ذلك اصل حصولها
عادة تنحصر تلك العلوم الضرورية في ستة اي في ستة اقسام وذلك ان
حكم العقل بثبوت النسبة اما ان يكون بمجرد الالتفات بعد تصور الطرفين
كافيا فيه بحيث لا يدفعه الا مزاحمة بله او سوء اعتقاد جهلي او نحو ذلك
اولا والاول البديهيات والثاني وهو ما لا يكفي فيه مجرد الالتفات لا بد
فيه من امر معين على الحكم بذلك الامر اما ان ينضم الى العقل فقط وهي المشا هدات
اذ الاحساس فيما ينضاف الى العقل ليحكم او ينضم الى القضية فقط فحينئذ
ان كان لازما فهي الفطريات وان لم يكن لازما فان حصل بسهولة او بلا
افتقار الى تامل فهي الحدسيات والا فهي نظريات خارجة عما نحن بصدده
او ينضم الى القضية والعقل معا فان كان اخبارا مع غيره فهي المتواترات
والا فهي المجربات فهذه ستة اقسام قسم فيها يفتقر لمجرد الالتفات وقسم

لعله فذلك

فيما يفتقر الى ما يضم للعقل فقط وقسمان فيما يفتقر الى ما يضم الى القضية فقط
وقسمان فيما يفتقر الى ما يضم اليهما معا والمراد بكونه يضم للعقل كونه ليس
نسبة وسط يركب مع اطراف القضية المحكوم بنسبتها والمراد بكونه يضم
للقضية كونه نسبة تكون لوسط يركب مع اطراف القضية المحكوم بنسبتها
والمراد بكونه يضم للقضية كونه نسبة تكون لوسط يركب مع اطراف تلك
القضية ومعلوم ان العقل هو المدرك في الجميع فما يضم الى القضية مضموم
للعقل في الحقيقة وستاتي الان هذه بامثلتها التي يتبين بها معنى هذا
التقسيم واليها اشار المص بقوله الاول من تلك الاقسام الستة بديهيات
وهي التي يجزم العقل بنسبتها بمجرد الالتفات بعد تصور الطرفين كالحكم
بان الواحد نصف الاثنين وكالحكم بان الجسم الواحد لا يحل في ان واحد بمكانين
فان العقل اذا تصور طرفي هاتين والتفت هل اتصف الواحد بالنصفيه
للاثنين في الاولى جزم بالاتصاف وهل لا يحل الجسم الواحد في مكانين في ان
او يحل في الثانية جزم بعدم الحلول من غير حاجة الى شيء اخر فهاتان من
البديهيات لان الالتفات فيهما كاف في الحكم وتسمى بديهية لبداهة الحكم
فيهما للنفس بلا توقف على شيء زايد على التصور وتسمى ايضا الاوليات
لادراك الحكم فيهما اولا بلا واسطة للعقل والثاني من تلك الاقسام
مشاهدات وهي التي يحكم العقل بنسبتها جزما ولكن لا اولا بل بواسطة
حس ظاهر يضاف للعقل فيحكم بواسطته كالحكم بان الشمس مشرقة وهذه
النار حارة بواسطة الشهود بالعين والاحساس وتسمى هذه التي حكمها
مستند للحس الظاهر كالابصار المحسوسات او بواسطة حس باطن فالحكم بان
لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا ودخل فيهما ما نجده بانفسنا لا بالالة البدنية
كشعورنا بابداننا واحوالها فان الانسان يجد ذلك الشعور من نفسه ولو
فرض انه لا سمع له ولا بصر ولا مس الا الحس الباطني وقد فهم من الامثلة
ان الحكم الحسي لا يكون الا جزئيا واما قولنا كل نار محرقة فهو حكم
عقلي مستند لاطراده في الجزئيات لاطراد علته فيصح ان سلم ذلك
وقد تقدم ان الواسطة في المشاهدات تضم الى العقل اذ ليس نسبة لوسط
يضم الى القضية بل مجرد احساس والثالث منها فطريات وهي التي يحكم العقل

بنسبتها

مر قوله والمراد الى قوله اطراف القضية مكرر مع ما قبله لا حاجة اليه

الاولى بالعين

وقف هذا الكتاب [illegible]

بنسبتها جزما ولكن لا على اولا ايضا بل بواسطة هي ادراكه نسبة لا تغرب اي لا تغيب
عن الذهن عند استحضار طرفي تلك القضية والالتفات لحكمها وتلك النسبة هي
المرادة بالامر المضموم للقضية وذو النسبة في الحقيقة هو المضموم باثباته
والاثبات له فينتظم من ذلك قياس ينتج القضية الضرورية ولذلك تسمى هذه
الفطريات قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج فانه بوسط حاضر
في الذهن وهو الانقسام بمتساويين اذ ينسب للموضوع فيصدق الاربعة
منقسمة بمتساويين وينسب له المحمول فيصدق وكل منقسم كذلك زوج ينتج
الاربعة زوج وانما ضمت هذه الواسطة الى القضية لان فيه اعتبار النسبة
المنتجة لما ذكر ولكن لا يحتاج لهذا التركيب لملازمة نسبة الذهن بلا تامل
ولذلك كانت القضية ضرورية والرابع منها التجريبيات وهي التي يحكم العقل
بنسبتها جزما ولكن لا اولا ايضا بل بواسطة تكرر المشاهدة لما يقتضي تحقق
تلك النسبة وذلك التكرر يضم الى العقل ونسبة قياس خفي يقتضيه يضاف
للقضية اذ بمجرد التكرار لا يكفي العقل حتى يستحضر المضموم للقضية فهذا
القسم مما تضاف فيه الواسطة الى القضية والى العقل فالنسبة تضاف
للقضية وشهود التكرار يضاف للعقل وبذلك يتحقق اليقين وكان ضروريا
لعدم الحاجة للتامل وذلك كالحكم بان السقمونيا تسهل الصفرا وذلك
بواسطة شهود التكرر وبواسطة الحكم بان ذلك التكرر لسبب يقتضيه
والا لم يكن الامر على وتيرة واحدة دايما فينتظم من ذلك قياس منتج
للمطلوب المقصود بلا تامل وهو ان يحضر ان تكرر تسهيل الصفرا بالسقمونيا
لا يكون الا لسبب ولو لم يدرك حقيقة ذلك السبب فكلما استعملت السقمونيا
لتسهيل الصفرا فقد وجد سبب تسهيلها وكلما وجد سبب التسهيل حصل
فكلما استعملت السقمونيا وجد تسهيل الصفرا وذلك معنى قولنا السقمونيا
تسهل الصفرا اذ ليس المراد انها تخلق التسهيل وسياتي البحث في كون
هذا الحكم يقينيا والخامس منها متواترات وهي التي يحكم العقل بنسبتها
جزما ولكن لا اولا ايضا بل بواسطة خبر جماعة لكثرة تلك الجماعة
يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة فيضم الى العقل سماع الاخبار ويضم
الى القضية نسبة قياسية اقتضاها حال المخبرين اذ مجرد سماع الاخبار

لايكفي العقل كما كفاه الحس في المشاهدات حتي يستحضر ذلك القياس بلا تامل
بان يجزم ان هذا اخبر جمع يستحيل كذبهم وكلما كان كذلك فهو حق فهذا اخبر حق
فهذا القسم ايضا مما تضاف فيه الواسطة للعقل والقضية معا والسادس منها
حدسيات وهي التي يحكم العقل بنسبتها جزما ولكن لا اولا بل بواسطة حدس
من النفس اي تخمين يقع به الادراك بلا تامل والا كانت نظرية وستعرفه اي الحدس
في بحث النفس ان شا الله تعالي والقضية الحدسية مثل قولنا نور القمر مستفاد
من نور الشمس فان حكمها يجزم به العقل بواسطة ادراكه بسرعة ان اختلاف
تشكلاته باختلاف مقابلته الشمس قلة وكثرة قربا وبعدا وبزوال النور عنها في
لايقابلها لم يكن الا لاستفادة نوره من الشمس ويحصل بغم مضمونه لك الاختلا
الي اطراف القضية هكذا القمر يختلف نوره بالمقابلة ثبوتا ونفيا دايما وكلما
كان كذلك فنوره مستفاد من نور الشمس ولكن هذا الضم لا يحتاج اليه بالتامل
لسرعة ادراك مضمونه بالحدس فهذا القسم مما انضم فيه الواسطه للقضية
كما اشرنا اليه فيما تقدم ولكن الاقرب انه مما تضم فيه الي العقل والقضية معا
اذ لابد من شهود النور مختلفا بالمقابلة مع التكرار فهو كالمجربات الا ان السبب
في المجربات مدرك وجودا لا تصورا وهنا مدرك وجودا وتصورا معا اذ السبب
في الحكم هو الاختلاف الموصوف وهو مدرك بخلاف السبب في التجريبيات فهذه
ستة قضايا كلها ضرورية عند الجمهور وكل واحدة مخالفة للاخري في اسمها
ومعناها ولا تنحصر في اسمين وقد تحصر اي وربما جعلت محصورة في البديهيات
والمشاهدات لشمولهما اي البديهيات والمشاهدات الكل اي كل ما ذكر من تلك
الستة فالبديهيات وقد تقدم معناها المخصوص تشمل الاوليات كما في قولنا
الاربعة زوج نظرا الي ان الوسط لازم الحضور في الذهن وهو الانقسام بمتساويين
في المثال عند تصور الطرفين كما في البديهيات كقولك الموجود غير معدوم
والمشاهدات وقد تقدم معناها المخصوص ايضا تشمل التجريبيات و
والمتواترات والحدسيات نظرا الي احتياج العلم في الجميع الي حس الا انه
في المتواترات مع ضميمة كثرة المسموع كثرة محيلة للكذب وفي التجريبيات
والحدسيات مع ضميمة التكرر فعلي هذا تكون البديهيات هي ما لا يحتاج
الي تكرر ولا حس والمشاهدات هي ما يحتاج الي حس دون فكر فتكون
الضروريات

فكان الذهن لا يحتاج الا
الي تصور الطرفين صح

الضروريات محصورة في القسمين لهذا وقيل انما حصرت الضروريات في القسمين
لعلة اخري واليها اشار بقوله اولان ضرورية ماسواهما اي انما انحصرت في
القسمين اما لما تقدم اولان ضرورية ما سوي هذين القسمين وهما البديهيات
والمشاهدات لا تخلوا من نظر وبحث اذ ما سواهما اربعة وهي المجربات والمتواترا
والحدسيات وقضايا قياساتها معها وقد تقدم ان هذه الاربعة لا تخلوا من
ملاحظة قياس به تنتج والضروري هو ما لا يلاحظ فيه قياس اصلا بل نقول
يقينية المجربات والحدسيات من هذه الاربعة لا تخلوا عن نظر وبحث اذ حكم
المجربات عادي يصح تخلفه وحكم الحدسيات حدسي فهو مظنة للتخلف علي
انا نقول تسهيل الصفرا بالسقمونيا الممثل به للتجريبيات ان كان معناه انه
موثر في التسهيل فلا يقول به المليون وان كان معناه انه يوجد مع استعمال
السقمونيا فهو محسوس بالضرورة وان كان معناه انه يلزمه عقلا فلا وجه
له وكذا الحدسيات فان استفادة نور القمر من الشمس الممثل به لها ان كان
معناه ان الشمس تؤثر فيه فلا معني له وان كان معناه انه يوجد عند مقابلتها
فهو مشاهد لا حدسي وان كان معناه الاستلزام فلا وجه له فاذا كان هذان
القسمان لم تسلم يقينيتهما ولو بالنظر فكيف تسلم ضروريتهما ثم القايلون بان
هذه الاربعة ليست من الضروريات علي فرقتين منهم من يجعلها من النظريات
نظرا لافتقارها للقياس ومنهم من لا يجعلها من النظريات كما انها ليست من
الضروريات الا ان المحققين منهم هم الذين لم يجعلوها اي هذه الاربعة من
النظريات كما انها ليست من الضروريات بل يجعلونها واسطة بين النظريات
والضروريات فمن حيث افتقارها الي ملاحظة قياس ولو كان لا يفتقر الي تامل
تكون غير ضرورية ومن حيث عدم افتقارها الي تامل تكون غير نظرية
وغير المحققين يجعلونها نظرية نظرا لافتقارها الي قياس ولو كان حاصلا
بلا تامل والنزاع بين الفريقين لفظي اي عايد الي اللفظ والتسمية والاصطلاح
لانه اتفق علي افتقارها الي قياس حاصل بلا تامل فان اصطلح علي ان
الضروري هو ما لا يفتقر الي قياس اصلا والنظري هو ما يفتقر الي قياس في
الجملة سميت نظرية وان اصطلح علي ان الضروري هو ما لا يفتقر الي قياس
اصلا والنظري ما يفتقر الي تامل فليست بنظرية ولا ضرورية بل واسطة

هذا اذا اشير بهذا الكلام الي النزاع بين المحققين وغيرهم وان اشير به الي النزاع بين
من يسميهما ضرورية ومن لا يسميهما وهو الذي شرح عليه المولف فمعني كونه لفظيا
انه عايد الي الاصطلاح ايضا فمن فسر الضروري بما لا يفتقر الي واسطة تنضم الي الطرفين
المقدمة اصلا لم يسم هذه الاربعة ضرورية لافتقارها لما ذكر ومن فسرها
بما لا يحتاج الي تامل بل تضطر اليه النفوس سماها فان قيل كيف ينازع في التواتر
من هذه الاربعة سواكان النزاع لفظيا اصطلاحيا او معنويا والحال انه من نوع
من الحسي اذ هو اخبار بمحسوس كالمشاهدات فلا يدخل ولو بالاصطلاح في غير
الضروريات قلنا ههنا في الخبر المتواتر امران احدهما اصوات المخبرين بالخبر
المتواتر وهي محسوسة ولا نزاع فيها والاخر مدلول الكلام المخبر به وهو الذي
وقع فيه النزاع اذ الكلام انما هو في مضمون الكلام المتواتر المسموع لا في صوت
المخبر بذلك ومضمون الكلام كوجود مكة في قول الناس مكة موجودة
فتلفظ الناس بهذا الكلام لا نزاع فيه اذ هو صوت مسموع ومضمون الكلام وهو
ان مكة موجودة هو الذي قيل فيه انه ضروري لحصول العلم به بلا تامل
وقيل لا لافتقاره الي ان يلاحظ ان الدال عليه خبر جمع يستحيل تواطوهم علي
الكذب عادة فلا يكون ضروريا بناء علي انه هو ما لا يفتقر الي قياس ولو
كان حاصلا بلا تامل فاذا تحقق هذا فقول الرواة مثلا انه عليه الصلاة
والسلام قال البينة علي المدعي واليمين علي من انكر اي تلفظهم بهذا
الكلام حاكين له عن النبي صلي الله عليه وسلم اذا فرض تواتره مسموع
فلا نزاع انه محسوس بحاسة السمع والعلم بان هذا الكلام حديث النبي عليه
الصلاة والسلام اي العلم بكونه مقوله صلي الله عليه وسلم حاصل للسامع
بالمتواتر ضرورة علي قول من يقول ان العلم بمضمون الخبر المتواتر ضروري
او غير ضروري بناء علي قول من يقول انه غير ضروري فتبين ان محل النزاع
هو مضمون قال رسول الله صلي الله عليه وسلم البينة الخ لا تلفظهم بقولهم
قال الخ واما العلم بمضمون الخبر المحكي بالقول المتواتر وهو ان البينة
انما تكون شرعا علي المدعي دون المدعي عليه واليمين بالعكس فهو امر ثالث
حاصل بخبر الصادق استدلالا اي بالاستدلال وذلك ان اخذ الحكم من لفظ
الحديث لا يكون الا بالاستدلال لتوقفه علي انه خبر الصادق اي انه قاله

وقد

٢٠

وقد تحقق بالتواتر وانه يجب العمل بظاهره لعدم المعارض وعدم صحة التاويل
وذلك الظاهر هو لزوم البينة المدعي فلا يتم العمل بمضمونه الا بالاستدلال
والتامل في صحة المقدمتين معا اذ ليستا ضروريتين معا واذا اضممنا بالتامل
فحينئذ يفيد ان العمل بان البينة تلزم المدعي حق كاليمين علي المنكر فقد
تبين ان الموصوف بالتواتر هو مضمون القول المتعلق بالحديث فاذا قيل
هذا الحديث متواتر فمعناه ان كونه مقولا متواتر واما معني الحديث
في نفسه فثبوته استدلالي ثم نبه علي مذاهب المنكرين للضروريات
وشبههم والرد عليهم فقال واما المنكرون للضروريات فهم ثلاث فرق
منهم من قدح في الحسيات التي تلي في الرتبة البديهيات فيلزم القدح فيما
سوي البديهيات ووجه انكاره بان الحس الذي هو الحاكم فيها واياه يتبع
العقل قد يغلط ذلك الحس كثيرا في احكامها فلا يوثق به واذا لم يوثق به
لم تحصل الضرورة للعقل المتبع له في ذلك لان الضرورة لا غلط معها فمن غلطات
الحس انا نري الكبير صغيرا والعكس كما نري العنبة في الماء كالاجاصة ونري
البعير في الفلات كالشاة ومن غلطاته انا نري الواحد متعددا او العكس
كما نري القمر في الماء قمرين ونري خطوط الوان مختلفة خارجة من موضع قطب
الرحا الي محيطها عند ادارتها لونا واحدا مختلطا من تلك الخطوط ومن غلطاته
انا نري المتحرك ساكنا والعكس كما يري اهل السفينة تلك السفينة ساكنة
وهي متحركة ويرون شط البحر متحركا وهو ساكن هذا اذا اعتبرت احكام
الحس في الجزييات واما ان اعتبرت في الكليات فتوا ظهر في انتفا الصحة
لعدم تعلق الحس بها اصلا والجواب عن ذلك انه اي الغلط لا يلزم دايما حتي
لا ياخذ العقل عنه خفية المدرك ابدا فيبطل كون حكم العقل مستند الحس وان
كان الغلط في بعض الصور فلا ينافي وقوعه الجزم المطابق من العقل بلا
دليل فيما لا غلط فيه اصلا فان العقل يجزم بان هذه النار المحسوسة محرقة
بلا غلط وهذه الشمس مشرقة بلا غلط وهذا الجسم اسود او ابيض بلا غلط
مستندا في ذلك للحس مع انا نقول ان الحس لا حكم له وانما له التصور الفاسد
او الصحيح والعقل هو الحاكم بعده بمعونة امور لا يدري ما هي ولا كيف هي
فلا يصح دوام الغلط بل ولا وقوعه من الحاكم في الحقيقة الذي هو العقل ولذلك

لم يجعل الحكم الحسي مكتسبا لانه لم يحصل بالحس في الحقيقة لصحة غلط ادراكه وانما المستند امور اخري في الحقيقة فان قيل فقد بطل حينئذ كون الحكم حسيا كما يقول المنكر قلنا مذهب المخالف انه لا يحصل الجزم معه ابدا وهو باطل لحصوله معه ولو من امور اخري لا تعرف وتسميته محسوسا لحصوله معه بلا ظهور غيره فان قيل هذا انكار للبديهة فان ادراك كون النار محرقة مثلا بالحس لا بشيء اخر قلنا لا نقرر كون الحس في الجملة قد يدرك الشيء على خلاف ما هو حكم بان الجزم بامور اخري لا ندرك خروجا عن كون الشيء محسوسا فيما قد لا يحصل عنه على انا نقول كون النار محرقة وهو المحكوم به امر عقلي لا حسي وانما يدرك بالحس نفس الاحتراق ويتبعه الحكم المذكور لامر قد لا يعرف ولعل هذا اعني كون الحكم في الحسيات ليس بمجرد الحس بل بامور لا تدرك مراد من انكر الحكم الحسي والا فلا وجه له فافهم **ومنهم من قدح في البديهيات** وهي التي يجزم بها العقل بعد مجرد تصور الطرفين كما تقدم وكان المناسب حيث قدح هذا الفريق في البديهيات انه يقدح في الكل وان لا يوثق بشيء من الضروريات لانها اقواها والا فالسوا ان البديهيات فرع الحسيات لان التنبه لكون الشيء نفس الشيء او ليس اياه الذي هو حاصل الحكم البديهي كغيره انما هو بعد الاحساس وادراك ان هذا مباين لذلك اولا فيحكم بالسلب في الاول وبالثبوت في الثاني حتى لو فرض نفي الاحساس بالكلية انتفى الادراك مطلقا لان الاحساس اصل الادراك ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما فما انتفى احساسه كالاكمه فانه لا يدرك الالوان فلا يحكم بسلب بعضها عن بعض بالمباينة ولا بالاثبات للمساوات وكالعنين لا يحكم بمباينة لذة الجماع لسائر اللذات لعدم الاحساس بلذة الجماع فالبديهيات فرع الحسيات والفرع اضعف من الاصل فلا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل الا لو كان الفرع لازما للاصل لزوم النتيجة للدليل لكن ليس هذا الفرع لازما للاصل لذاته كالنتيجة بل يكون عند لما دون يدرك به ذلك الحاصل او للبداهة فلا يلزم من القدح في ذلك الفرع القدح في ذلك الاصل فكانهم يسلمون الحسيات وينكرون البديهيات ويعترض عليهم فيما وجهوا به صحة القدح في البديهيات دون الحسيات الذي حاصله ان الحسيات اقوى

لانها

لانها اصل بانا لا نسلم انه لا ادراك الا بعد الاحساس لصحة ادراك العقل احكاما لا تتوقف على الاحساس اصلا فان الاكمه او غيره اذا تصور له معنى الكل والجزء وسيل عن الاعظم منهما حكم بان الكل اعظم ولو سلم فلا يلزم من كون الاحساس منشا ان يكون اقوي مما نشا عنه فان الاستعداد منشا الكمال وحصول الكمال اقوي من حصول الاستعداد والله اعلم ووجه هذا الفريق القدح فيهما **بان اجلاها** اي اظهر البديهيات **واعلاها** اي اسبقها للتقرر قولنا **الشيء اما ان يكون او لا يكون** اي اما ان يكون الشيء موجودا او معدوما لان هذا مبني على ان الوجود والعدم لا يجتمعان كما لا يرتفعان وهذا هو امر اجلي المعاني عند مثبت البديهيات واعلاها اي اسبقها اما الجلا فلا بشبهة فيه عندهم لثبوت ان العدم لا يجامع الوجود عند كل من له تمييز واما العلو اي التقدم على غيرها فلاجل ان ما يذكر من البديهيات مثل قولنا الكل اعظم من الجزء والجسم الواحد لا يحل محلين في ان واحد يرجع تحققها لتحقق هذا المعنى لانه اذا لم نصدق الاولى بان لم يكن الكل اعظم من الجزء كان مساويا له او اقل فيلزم كون الجزء الذي عظم به الكل عن الجزء كاينا في ضمن الكل والا لم يكن الكل كلا وليس بكاين لا نتفا زيادة الحجم للكل عن حجم الجزء المستلزم [illegible] ذلك الجزء واذا لم تصدق الثانية بان حل الواحد في محلين لزم كون الشيء واحدا لان ذلك هو المفروض وليس بواحد لوجوده في مكانين وعلى هذا القياس فاذا كان معنى هذه القضية اجلا واعلا **وهو** اي ادراكه **متوقف على تصور الوجود والعدم** المحكوم باحدهما لا بعينه اذ الحكم بالشيء فرع تصوره **و** متوقف ايضا **على تحقيق معنى الوضع والحمل** اذ هي القضية فيها موضوع ومحمول فلا بد من ادراك الشيء من حيث كونه موضوعا بان يدرك انه اثبت له غيره وصار معروضا للغير ثابتا له ذلك الغير ومتحدا به وادراك الكون وعدمه المحكوم باحدهما من حيث معنى كون احدهما محمولا بان يدرك انه ثابت لغيره وصار لذلك الغير عارضا متحدا به خارجا وادراك الوجه الذي يفيد الحكم الحمل على الموضوع **و** ذلك متوقف على **رفع شبهاتهما** اي رفع الشبهات الواردة على تصور الوجود والعدم وعلى تحقيق كون الشيء موضوعا وكون الشيء به المذكور محمولا **وفيهما** اي هذه الامور الثلاثة اعني تصور الوجود والعدم وادراك معنى الوضع والحمل وتحقيق رفع الشبه الواردة على الامرين **انظار دقيقة** ودقة النظر في الامرين الاولين

بدقة النظر في الشبهة الواردة عليهما وسيتبين ذلك فاذا توقف صدق هذه القضية
على انظار دقيقة فان تمت تلك الانظار وحصلت نتايجها ومن المعلوم ان
تمامهما متوقف على حقيقة هذه القضية اذ هي اسبق الاوايل واجلاها عندكم
فاليهما تنتهي الانظار لزم وقوع الدور لتوقف القضية على الانظار وتوقف الانظار
عليهما وهو محال وان بقي شي من الانظار ولم يتم ما تحقق به حقيتها بقيت في
حيز الابهام وعدم الظهور وهو المطلوب والجواب عن هذا ان الجزم بهذه
القضية والقطع بنسبتها واقع ببديهة العقل من غير توقف على استدلال ولا على
دفع شبهة وهذا امر لا ايهام عليه دليل عند كل من له تمييز فاذا تحقق ان الجزم
لا نفع تلك الشبهة وانما لا تورث فيه شكا لكن ذلك في الجواب الان هذا
الجواب لما كان مرجعه الى الامر البديهي لم ينفع في من ينكر البديهيات كما لا ينفع
فيه خطاب لسقوط مكالمته فاذا ثبتنا حينئذ اعرضنا عنه حيث لا ينفع فيه كلام
لان من ينكر البديهيات والضروريات لا يستحق جوابا ولا مكالمة بجوابه بل جزاؤه
الاعراض وان ثبتنا بهما ه بكلام يجد مقتضاه في نفسه بايراد قضايا من البديهيات
وايرادا [illegible] وانما لعله يعترف بما انكر فانه لا لدوم المحال بل هي ذات انتقال
او انه لم يعترف جوز وتشكك طالبا للحق فينفع معه الاحتجاج ويكون معه استعداد
للنظر واستحقاق للمباحثة وليس التنزل للجواب عن الشبهة الوارده
على تلك القضية تسليم من المجيب لكونها غير ضرورية بل تنزل لبيان انها
في الحقيقة مغالطات لفظية ومباحثات وهمية لا حاصل لها من تلك
الشبه ان قول القايل اما ان يكون او لا يكون يتوقف صدقه عند العقل
على تصور اجزايه اذ لا حكم الا بعد التصور ومن اجزائه عدم الكون المقابل
للكون لكن تصور العدم محال لان تصوره يقتضي تميزه والمتميز حكم بثبوته
لا يتميز الا الثابت فيكون العدم ثابتا ذلك اتصاف العدم بالثبوت المقابل له
تناقض وهو محال فتصور العدم المودي له محال فالقضية المتوقفة على
تصور العدم لا يدرك العقل تحققها فضلا عن بداهتها وايضا اذا توقفت
القضية على تصور العدم وتصوره يوجب ثبوت تميزه عند العقل او هو
نفس تميزه عنده وكل متميز عند العقل له مقابل ليس اياه بل هو سلبه
فيصح عند العقل سلب ذلك العدم والا فلا مقابل له وهو باطل لثبوت مقابله

وهو

وهو الوجود وسلب العدم عدم مضاف والعدم المضاف قسم من العدم المطلق الموجود
في القضية وهو قسيمه اذ هو سلبه فيلزم على تقدير تصور العدم كون قسم الشي
قسيمه وهو محال والجواب عن الاول ان تصور مفهوم المعدوم المحكوم به في القضيه
لا يستلزم ثبوت ذات المعدوم ومصدوقه لا ذهنا ولا خارجا وهو الذي جعل محالا
على ان ثبوت مصدوق المعدوم ذهنا لا نسلم احالته لان الثبوت الذهني
لا ينافي العدم الخارجي لاختلاف الجهة الثبوتية والسلبية وليس المراد
بالمعدوم المعدوم عن الذهن والخارج معا لان المحكوم به لا بد من ادراكه بالذ هن
وانما المراد بالمعدوم خارجا فقط وان ثبت ذهنا وعن الثاني ان كون سلب العدم
قسما من مطلق العدم من حيث مفهومه الصادق على سلب السلب لا ينافي كونه
قسيما لعدم خاص هو المقابل للوجود وربما يقرر جواب هذا الثاني عند من
على وجه لا تظهر صحته الا برده لما ذكرنا وهو ان العدم من حيث انه خاص
قسم ومن حيث انه سلب العدم المطلق قسيم لانه ان اريد انه سلب للعدم
المقابل للوجود وهو اخص من مطلق العدم الصادق بالوجود فهو ما ذكرنا
وانما قلنا ان مفهوم مطلق العدم صادق بالوجود لان الوجود مساوي لسلب
سلب الوجود وسلب سلب الوجود ثبوت للوجود وان اريد انه سلب
لمطلق العدم كما هو ظاهر العباره فلا ينافي كونه قسما حينئذ اذ لا يصدق
عليه مطلق السلب الصادق بالوجود وانما يصدق عليه مطلق السلب
ان كان اعم منه والغرض انه لا اعمية بل فيه حينئذ تناقض بين لان سلب
العدم الصادق بالوجود يتضمن سلب الوجود والعدم معا فتناسل ومنها
ان قولنا الشي اما ان يكون او لا معناه معناه ان الشي اما ان يثبت له الوجود
بان يكون موجودا او لا فالوجود الثابت للشي على وجه الترديد اما ان يكون
نفس الشي بناء على ان وجود الشي عينه او لا وعلى التقدير الاول يكون ثبوت
الوجود للشي من باب ثبوت الشي لنفسه وهو غير مفيد ويكون ثبوت
السلب له تناقضا لان عين الشي نفس الوجود وعلى هذا فتحقق السلب
له يناقضه فالترديد على هذا حاصله الترديد بين كون الشي عينه
او نقيضه وهو فاسد فكيف تكون القضية بديهية مفيدة وعلى التقدير
الثاني وهو ان لا يكون وجود الشي نفسه بل غيره يلزم في طرف الاثبات

وهو تقدير ثبوت الوجود للشي كون الواحد اثنين ان كان المعني ان الموضوع نفس
المحمول وفي طرف السلب خلو الشي عن الوجود لا اتصافه بسلبه واتصافه
بالوجود لان السلب لابد من تميزه المستلزم لثبوته الا انه قد تقدم جوابه
ولكن يلزم من بطلان الثبوت لزوم السلب فيبطل الترديد وهم يقولون به
بديهة وان كان المعني ان الموضوع موصوف بالمحمول فان قدر ان الشي الذي
هو الموضوع خال عن الموجود لزم اتصاف المعدوم بالوجود وهو محال
وان قدر غير خال من الوجود لزم كون الوجود ثانيا لمن له الوجود فيلزم
اتصاف الشي بوجودين ولا يعقل ويلزم تسلسل الوجودات ايضا علي تقدير
كون الموصوف بالوجود غير خال عن الوجود لانا نقول ننقل الكلام الي
الوجود الذي فرض الموضوع متصفا به قبل هذا المحمول فنقول لما كان
غير حقيقة ذلك الشي فاما ان يكون ثابتا له وهو خال عن الوجود فيلزم
اتصاف المعدوم بالموجود او غير خال فيكون له وجود ثالث وهكذا في
في الثالث والرابع الي ما لا ينتهي وايضا يلزم علي تقدير كون معني الحمل
ان الموضوع موصوف بالمحمول تحقق الموصوفية للموضوع وهو امر
ثبوتي بدليل ان مقابلها لاموصوفية فالموصوفية اذا كانت وجودية
وقد اتصف بها الشي تحققت موصوفية اخري بين ذلك الشي وبين
الموصوفية ثم يلزم في الموصوفية الثانية ما يلزم في الاولي فيتسلسل
وذلك يبطل الاتصاف بطرف الاثبات فيلزم ان المحقق السلب وانتم
لا تقولون به وحاصله ان قدر ان وجود الشي عينه لزم الاخبار بكون
الشي اما نفسه او نقيضه وان قدر انه ليس عينه فان كان المعني ان
الموضوع نفس المحمول لزم في الاثبات كون الشي غيره وفي السلب اجتماع
الوجود والسلب الا انه تقدم جوابه ولكن يلزم من بطلان الثبوت لزوم
السلب ولا يقولون به وان كان المعني انه موصوف بالمحمول لزم في طرف
الاثبات اتصاف المعدوم بالوجود ان خلا الشي عن الوجود ولزم التسلسل
ان لم يخل فاذا استحال الاثبات لزم السلب ولا يقولون به ويلزم ايضا
علي تقدير كونه موصوفا بالوجود تعدد الوصفيات الي ما لا ينتهي
ويبطل به طرف الاثبات فيلزم التسلسل ولا يقولون به والجواب انه

كون

كون الوجود عين الموجود وليس معناه ان مفهوميهما متحد لا يقول به احد بل
كون الوجود عين الموجود ليس معناه ان مفهوميهما متحد فانه لا يقول به احد بل
معناه انهما في الخارج شي واحد وذلك لا يقتضي ان الاخبار بالوجود عن الشي من
الاخبار بالشي عن نفسه الذي هو غير مفيد لاختلاف مفهوم الشي ومفهوم الموجود
وذلك كاف في الافادة واتحادهما خارجا مع تباينهما مفهوما مصحح للاخبار كما في ساير
القضايا فلا يكون فيه كون الاثنين واحدا وكذا الاخبار بالعدم عن الشي ليس
فيه تناقض لان المحكوم عليه مصدوق الشي لا بقيد كونه موجودا حتي ينافيه
واما كون تصور العلم يقتضي ثبوته فقد تقدم جوابه وهو ان تصور مفهومه هو
المراد ليحكم به ولا يقتضي ذلك وجود المصدوق الذي هو ذات المعدوم لا ذهنا
ولا خارجا علي ان الثبوت الذهني امر عدمي لا استحالة فيه اذ لا ينافي العدم
العيني والحاصل ان الثبوت الذهني عبارة عن تعلق العلم بالشي فان اريد ان
المعدوم في الخارج يلزم من العلم به كونه ثابتا خارجا وهو المحال فظاهر البطلان
اذ لا ينافي العدم الخارجي الا الثبوت الخارجي وان اريد كونه ثابتا ذهنا بمعني
تعلق العلم به سلمناه ولا استحالة فيه لانه عدمي لا ينافي عدم ذلك المعدوم
خارجا فقوله ثبوت المعدوم ينافي عدمه مغالطة فاسدة واذا لم يبطل الاخبار
بالثبوت لم يلزم العدم وكذا لا استحالة في اتصاف المعدوم بالوجود لكن
لا في حالة الوجود بل في لحظة انتفا العدم عنه فاذا لم يستحيل الاثبات لم يلزم
السلب كما نقول به واما الموصوفية فليست وجودية حتي يلزم التسلسل
لانها نسبة بين الموصوف والوصف ومقابلتها بالسلب لا يقتضي وجودها
لصحة مقابلة السلب الاعتباري ولصحة صدقه علي الوجودي وفهم العقل
اياها لا يقتضي كونها وجودية خارجية نظرا الي انها ان لم تكن ثابتة لخارجيين
في الخارج لم تطابق ما في العقل فيكون ادراكها جهلا وكذا لا يقتضي كونها وجودية
خارجية كونها بين امرين خارجيين اذ معني ادراك العقل اياها وطباقها لفهمه
كونه فهم انها نسبة اعتبارية بين خارجيين وهي كذلك في نفس الامر واما كونها
بين خارجيين فصحيح من غير ان تكون وجودية اذ اتصاف الخارجي بالاعتباري
صحيح كاتصاف الموجود بالامكان ومن الشبه ان هذا الحصر وهو قولنا الشي لا يخلو
اما ان يكون او لا يكون يبطل بثبوت الواسطة كما يقول مثبتو الحال والجواب

ان المراد بالكون الثبوت ونفيه سلب الثبوت الشامل للحال على القول به فهي صحيحة
ضرورية على كلا المذهبين وقد تقرر هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان الواسطة
اثبتها جمع كثير لو اخبروا عن محسوس افادوا خبرهم القطع ونفاها اخرون بالبديهة
فان كان نفيها بديهيا فقد اشتبه البديهي على الكثير وان لم يكن بديهيا فقد اشتبه
على مدعيه اذ ظنوا الشي بديهيا وليس اياه وعلى كل تقدير فالبديهي مظنة الاشتباه
فلا يوثق بالبداهة فيما ندعي فيه والجواب ان الغلط في بعض الجزئيات بادعا بداهتها
ولم تثبت لا ينفي اصل البديهيات اذ البداهة فيما ندعي فيه قد تكون بداهة وهم
لا بداهة عقل وكيف ينفي الغلط في دعوي البداهة ساير البديهيات العقليات
التي لا يسمع فيها صاحبها شبهة كالعلم بان الواحد نصف الاثنين ولهذا كان الجواب
عن الشبهة لاظهار وجه الغلط فيها لا لاثبات البديهيات والا فالبديهي مجزوم
به مع القطع ببطلان الشبهة الواردة عليه ولو كانت الغا وان كنا لا نعلم وجه
بطلانها ولا يلزمنا العلم به فانكار البديهيات لا معنى له ولذلك لا يبالي لمنكريها
ان تحقق عندكم التصديق بهذه القضية وهي ان البديهيات محل الشك في
صحتها او انها متيقن بعدم صحتها ببداهة نفسها او ببداهة ما انتجها فلا
شك انكم قد اقررتم ببداهة مسلمة عندكم والا لم يتحقق عندكم انها محل
الشك او محل التيقن بالبطلان فبطلت دعواكم اذ هي ان البديهيات لا يوثق بها
بل هي محل شك فافهم ومنهم اي من منكري الضروريات من قدح فيهما اي في
الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية وينقسمون الى ثلاث فرق
منهم فرقة تسمى العنادية وهم قوم يعاندون بانكار كل موجود ويجعلون كل
قضية ضرورية كانت او نظرية تعاندها اي تناقضها اخرى فيجزمون انه لا يصح
شي في نفس الامر واصل نشاة مذهبهم تعارض اشكالات كما يقال من انه لو وجد
جسم فان انتهى فيه قبول القسمة لزم وجود الجزء الذي لا ينقسم وقد ابطله منكروه
وان لم ينته لزم انتفاء الجزء وقد ابطله منكروه ولو وجد شي ما لكان اما واجبا
واما ممكنا ومنكرو الواجب ابطلوه بالادلة ومنكرو الممكن كذلك فلا يصح شي اصلا
ولا تثبت قضية جزما وهولاء اخسهم لانهم جزموا بحكم هذه القضية وهي انه
لا يصح شي في نفس الامر وهي من جملة ما دخل فيما ادعوا انه لا يصح فقد تناقض مذهبهم
بقولهم ومنهم فرقة تسمى العندية وهم قوم يعتقدون ان كل مذهب حق باعتبار

اهله

اهله فمن ذهب الى قدم العالم فهو صحيح ومن ذهب الى حدوثه فهو صحيح بحسب المذاهب
تابعة للاعتقاد اربابها ولا يناقض مذهب مذهبا في نفس الامر اذ لا تناقض في نفس
الامر بل كل ما قيل واتخذ مذهبا فهو حق في نفس الامر تبعا للاعتقاد والدليل على
ان الحقية تابعة للادراك لا لنفس الامر اذ لا تناقض فيه ان الصفراوي يجد السكر مرا
وهو في نفس الامر وقبل الادراك حلو ولا يخفى فساد هذا المذهب واستلزامه الجمع
بين المتناقضات في شي واحد لانهم جعلوا الموصوف بالحقية النقيضين في نفس
الامر واجتماعهما فيه تناقض ولم يجعلوه شيئا يمكن فيه ذلك التناقض ويلي هذا
المذهب ما قبله في الخساسة ولذلك نقول امثلهم اي افضل الفرق الثلاث
اللاادرية اي قوم يسمون اللاادرية لادعائهم انهم لا يدرون شيئا وهم القايلون
بانا اي انهم شاكون في كل شي فاذا قيل لهم فقد جزمتم بانكم شاكون وهو من
جملة القضايا التي خلفتم فيما حكمتم بعدم ادراكه قالوا ادعاؤنا ليس على وجه
الجزم بل على وجه الشك فنحن شاكون في كل ما يعرض وشاكون في انا شاكون
وكذا نحن شاكون في شكنا انا شاكون وهلم جرا اي فيذهب شكنا مستحبا على كل
حكم لا لاثبات التسلسل بل لاثبات التردد في كل شي يعرض حتى ينقطع الشك
بانقطاع الملاحظة لمعاني القضايا وبانتفا الخطور بغفلة او نوم او موت وانما
كانوا امثل مما تقدم لانه لا تناقض في كلامهم بحسب الظاهر وانما فيه التوقف
في صحة شي من القضايا مع وضوح بطلانه لانه يقتضي شكهم في وجود انفسهم
فقد خرجوا عن طور العقلا والظاهر ان هذه الفرق خصوا اصطلاحا باسم
السوفسطائية وان كان السوفسطائي في اصله هو كل غالط فيما هو غالط فيه
لان معنى هذا اللفظ في لغة اليونان الحكمة المموهة وعلم الغلط فكل غالط داخل
في معناه وذلك ان سوف بمعنى العلم عندهم واسطا بمعنى الغلط كما ان فيلا عندهم
بمعنى المحب فمعنى الفيلسوف محب العلم اذ فيلا محب وسوف علم وهولا المنكرون
للضروريات جميعا لا يمكن الاحتجاج معهم اذ لا يعترفون بشي فالاشتغال معهم
بالحجج تحقيق لغرضهم بتمكينهم من انكار الضروريات التي لا بد ان ينتهي النظر
اليها فالحق اي الذي يصلح معهم تعذيبهم ولو بالنار بعد ان تسد عليهم
بعض الامور الضرورية لعلهم يعترفون بشي من الضروريات فينقطعون فيقال
لهم مثلا هل تجزمون بوجود انفسكم وهل تفرقون بين اللذة والالم وهل

تشاهدون النار او تحسون بحرارتها فان اقروا بشهود النار وبحرارتها مثلا
فهذه قضية حسية وان اقروا بالفرق بين اللذة والالم فهي قضية عقلية وان
اصروا علي الانكار القوا في النار فيقال لهم وهل وجدتم حرارتها حينيذ وهكذا
فرقتم بين الالم وعدمه فان اقروا ابعد الالقا فقد بطل انكارهم فتستوي ملتهم
العوجا وتضمحل شبهتهم الحمقا وان اصروا وابقوا بنهما حتي يقروا او يحترقوا فيصيروا
رمادا فحينيذ تنطفي شعلتهم اي تنقطع دعواهم المستقلة علي النفوس المنافرة
لها كما تنطفي النار الفصل الثالث من فصول المبادي وبه تتم
فصولها كاين في النظر وفيه اي وفي هذا الفصل الذي للنظر مباحث او وفي النظر
الذي جعل له هذا الفصل مباحث سته الاول في تصوره وتعريفه الثاني
في افادته الثالث في شرطه الرابع في التوصل به الي الواجب اجماعا وهو
معرفة الله تعالي الخامس في انه هل هو اول واجب اولا السادس في انقسامه
الي موصل التصور والي موصل التصديق تام او ناقص البحث الاول
من هذه المباحث هو الذي لتصوره وتعريفه يتبين تصوره بحقيقته بان يعلم
انا اذا حاولنا اي رمنا تحصيل ادراك مطلوب ما سواكان نسبة تامة فيكون
ادراكه تصديقا او غيرها فيكون ادراكه تصورا فالنفس عند تلك المحاولة
تتحرك لامحالة منه اي من ذلك المطلوب الي معقولاتها لانها لابد ان تدرك
المطلوب بوجه ما فتطلب ما جهلت منه اذ يستحيل طلب المجهول من كل وجه
فان كان المطلوب تصورا ادركته من حيث انه شي يسمي بالاسم الفلاني مثلا
فتطلب تصوره بذاتياته او بما يميزه ولو كان خارجا عنه وان كان تصديقا
ادركته من حيث انه نسبة بين كذا وكذا مثلا فتطلب تحقق تلك النسبة
في الخارج فاذا طلبته فمن المعلوم انه لا يوصل اليه الا بما تعقل لاستحالة
التوصل بالمجهول فتتحرك النفس حينيذ من ذلك المطلوب المستشعر
بوجه ما الي ما تعقلت وحصل عندها من المعاني فتتصفحها شيا فشيا طلبا
لمباديه اي لمبادي ذلك المطلوب فتميزها عن ساير المعاني الحاصلة عندها
وتعينها تعيينا وانما تطلب المبادي الموصله الي المطلوب من جملة المعاني
للعلم بانه لا يوصل الي المطلوب كل معني من المعاني وانما يوصل اليه ماله مناسبة
للمطلوب كاجزايه او خواصه في التصور وكالحد الوسط المستلزم لثبوت الاكبر

للاصغر

٢٥

للاصغر الذي هو المطلوب في التصديق وتسمي الموصلات الي المطلوب مباديه فهذه
حركة اولي للنفس وهي من المطلوب الي المعقولات لتعين منها المبادي وقد علم ان
مبداها من المطلوب وانتهاءها الي المعقولات التي هي المبادي ثم ترجع النفس
بعد هذه الحركة الاولي المنتهية الي المعقولات منها اي من تلك المعقولات طالبة
للمطلوب بها ولما كان حصول المطلوب منها يفتقر الي ترتيبها علي وجه مخصوص
يوصل اذ المبادي لا توصل ان كانت في التصور علي الوجه المعهود الا بتقديم
الاعم علي الاخص ولا توصل في التصديق الا بالتركيب المنتج للمطلوب احتاجت في
حركتها الرجوعية الي ان ترتب تلك المبادي ترتيبا وانما ترتبها ذلك الترتيب
تاديا اي ليحصل به التادي الي ذلك هو المطلوب فههنا حركتان كما علمت
احداهما وهي الابتداية التي مبداها من المطلوب وانتهاؤها الي المبادي تحصل
مادة الموصل وثانيتهما وهي الرجوعية التي مبداها من تلك المبادي وانتهاؤها
الي حصول المطلوب تحصل صورة الموصل اذ بها يحصل الترتيب المحقق للصورة
المودية الي المطلوب وههنا ايض في الحركة في الحركة الاولي للمعقولات لتعين منها
المبادي فتحصل مادة الموصل الي المطلوب وهنا ايض كما علمت من ابتدا الحركتين
الي انتهايهما لاستحالة ملاحظة المعاني لتمييز ما يوخذ منها مع ما يضاد تلك
الملاحظة واستحالة الترتيب وحصول المطلوب مع ما يضاد كل منهما وهنا ايضا
توجه للمطلوب لاستحالة حصوله من غير توجه لما يوصل اليه مادة وصورة هنا
ايض غاية جنس الحركة الشاملة للاولي والثانية لان النقلة لمقصود ما غايتها
حصول ذلك المقصود والمراد بالحركة هنا تعقل بعد تعقل لا الحركة الحسية وانما
اطلق التحرك علي ذلك لان تعقل شي بعد اخر يشبه حصولا في حيز بالذات بعد
اخر في التلبس بالشي بعد غيره وحقيقة النظر انما هي مجموع الحركتين المذكورتين
لكن لم يلتزم في تفسيره ذكر الحركتين بل قد يكتفي في تفسيره بذكر بعض الاجزا
كذكر احدي الحركتين دون مجموعهما وبذكر بعض اللوازم المفيده لتمييزه اما مع
ذكر جزوه واما بدون ذكر الجزء فقد يفسر النظر بالحركة الاولي التي هي جزوه مع
لازم يفيد تمييزه كفاية فيقال هو حركة النفس الي مبادي المطلوب ليحصل
ادراك ذلك المطلوب منها او يفسر بالحركة الثانية التي هي جزوه ايض مع ذكر
الغاية ايض فيقال هو حركة النفس من المبادي الي المطلوب او يفسر بترتيب

ترتيب في الحركة الثانية لتحصل
به صورة الموصل وهنا ايض
ازالة الموانع صح

المعلومات الذي هو لازم الحركة الثانية اذ هي انتقال من ادراك الي ادراك حتي
يعلم ما يستحق التقديم والتاخير فينشا عن ذلك جعل كل في مرتبته الذي هو
الترتيب مع الاشارة الي ذكر الغاية ايض فيقال هو ترتيب المعلومات للتادي
بها الي مجهول والمراد بالمعلومات المدركات في زعم الناظر وكذا المراد بالمجهول
ما حصل عنها سوا كان مطابقا ام لا فيدخل الظن والاعتقاد الفاسد او يفسر
بملاحظة المعقول التي هي لازم الحركتين اذ كل منهما انتقال من ادراك الي ادراك
وذلك الانتقال يقتضي ملاحظة المنتقل عنه واليه مع الاشارة الي ذكر الغاية
ايض فيقال هو ملاحظة المعقول لاجل تحصيل المجهول بتلك الملاحظة
والمراد بالمعقول والمجهول ما تقدم ايض ليدخل الظن والاعتقاد الفاسد
او يفسر بتجريد الذهن عن الغفلات المانعة من المطلوب او مباديه المودية
اليه وهذا التجريد ملزوم الحركتين وهو ظاهر ولا بد في التعريف به من الاشارة
الي الغاية والمبادي في الغالب كما اشرنا الي ذلك بقولنا المودية اليه
هذا اذ لوحظ ان حصول المطلوب انما يكون بمبادي زايدة علي التجريد وان
لوحظ ان الفيض يفتح من واهب الصور بمجرد التجريد من غير افتقار للمبادي
كما يقوله بعض الحكما لم يحتج في التعريف به الي الاشارة الي المبادي بل ولا الي
الغاية للزومها بمجرد التجريد علي هذا ولكن هذا خلاف المعتاد المشار اليه
فيما تقدم او يفسر بتحديق العقل اي جعل العقل موجها مجموعا بلا فتور ولا
غفلة نحو المعقولات ويحصل ذلك الجعل بالرغبة في المطلوب مع نفي الشواغل
عنه ليتوصل بتلك المعقولات الي المطلوب والمراد بالمعقولات المدركات
في الجملة ليدخل الظن والجهل المركب ايض ولا يخفي ان التحديق ملزوم الحركتين
كما لا يخفي تقارب هذين التفسيرين وانما يختلفان باعتبار ان الثاني اشير
فيه الي الافتقار الي المبادي بخلاف الاول او يفسر بالفكر الذي يطلب به علم
سوا كان ذلك العلم تصورا او تصديقا او يطلب به ظن ولما قوبل العلم هنا
بالظن والعلم التصديقي هو الجازم المطابق الثابت علم ان المراد بالظن ما يقابل
اليقين والتصور فيشمل الرجحان والاعتقاد الفاسد والمطابق والاتيان باو
لافادة خاصة النظر الشاملة لنوعيه وهو كونه بحيث يفيد احد هذين
وليست للشك المنافي للتعريف فعلي هذا الايراد ان هذا التعريف لا يشمل الاعتقاد

الفا

الفاسد وكون النظر يطلب به الظن الشامل لما ذكر لا يقتضي ان النظر حينيذ
قد يطلب به الجهل ولا يصدر من عاقل لانه لم يطلب الاعتقاد الفاسد ولا الظن
الغير المطابق من حيث انه غير مطابق وفاسد وانما طلب من حيث الرجحان والاعتقا
وهو اعم من ذلك الخاص الذي هو الفاسد وطلب هذا الاعم صحيح لحصول
فايدة مطلق الاعتقاد والرجحان به كما في الانظار الفقهية واذا كان اعم فالاعم
لا اشعار له بالاخص فليس طلبه المفيد طلبا لذلك الخاص الذي لا يصدر من
عاقل وهذا التعريف لاكثر المتكلمين وهو مركب من الجنس والغاية وهذه الغاية
في النظر لا يخرج عنها تعريف كما تقدم في تعاريفه لظهوره بتلك الغاية وامتيازه
بها اكمل تمييز وانما قلنا ان هذا التعريف بالجنس والغاية ليلا يتوهم كما قيل
ان الفكر نفس النظر فكانه قيل النظر هو النظري المودي الي علم او ظن وبيان
ذلك انه يراد بالفكر هنا حركة النفس في المعاني في الجملة وخرج بقولنا
في المعاني حركتها في المحسوسات فانما تسمي تخيلا لا فكرا فيشمل الفكر النظر
وهي المودي الي علم او ظن وما لا يودي الي احدهما فقد ظهر ان الفكر جنس
للنظر لشموله لما لا يودي الي علم او ظن فيخرج بزيادة قولنا المودي الي علم
او ظن ما اي الفكر الذي لا يكون لطلب علم او ظن كاكثر حديث النفس في المعاني
وربما يشعر هذا بان النظر حديث الان يقال المراد تعقل الاشيا وعبر عن ذلك
بالحديث لانه لا يخلو عنه عادة ثم اشار كما تقدم الي شمول التعريف للاعتقادين
والي دفع ما يقال من انه يستلزم حينيذ طلب الجهل ولا يصدر من عاقل فقال
ويدخل في التعريف المذكور ما يكون اي النظر الذي يكون لطلب تصور لشمول
العلم للتصور او يكون لتصديق جازم مطابق ثابت لشمول العلم له ايض او يكون
لتصديق جازم مطابق او غير مطابق او تصديق راجح مطابق او غير مطابق
ايض لما تقدم ان مقابلة العلم بالظن في التعريف تدل علي ان الظن اريد به هو
ما يشمل الجازم الغير الثابت والراجح بالمطابقة وعدمها ولا يقال كما تقدم هذا
يستلزم طلب الجهل وهو محال من العاقل لانا نقول المراد طلب الاعتقاد والرجحان
في الجملة مع غير ملاحظة كون المطلوب مع المطابقة ولا لكونه مع عدمها
وهذا يصدر من العاقل لان الرجحان مفيد في الظنيات كالفقهية كما تقدم فالحاصل
الاعتقاد والمحال طلب عدم المطابقة ولا يشعر هذا الاعم المطلوب بهما ولو كان

قد يتحقق وجوده في نفس الامر مبهما كما تقدم فلا استحالة فقد تبين بما ذكر معني النظر
وتعريفه وكثيرا ما يشبه نظر البصيرة بنظر البصر فكما ان مبصر الشي بالحدقة الحسية
يحتاج الي توجيهها نحو المنظور والي صرف الشواغل عنها والي تقليبها من جانب الي
جانب في تلك الجهة حتي يتم المبصر في المقابله ويري فكذلك نظر البصيرة يحتاج
فيه الي توجيه حدقة البصيرة الي جهة مبادي المطلوب والي تجريدها عن الشواغل
والي تقليبها في تلك الجهة حتي تقع فيما يوصل اليه فيدرك والموصل اليه
يكون مرتبا علي كيفية مخصوصة حدا كان او برهانا واما التوصل بالفصل
وحده والخاصة فاما ان نقول نادر فهذا الموصل بذكر الترتيب لالغاه لقلته
او نقول هو مركب بنا علي انه لا يكون الا مشتقا ففيه الموصوف والصفه ولاجل
وجود التحديق والتجريد قد يذكر في تعريفه كما تقدم **المبحث الثاني**
في افادة النظر وطالذلك تقسيمه الي صحيح وفاسد فقال **النظر ان صحت**
مادته وهي الامور المرتبة ليتوصل بترتيبها الي المطلوب صحة
وهي الهيئة الحاصلة عن الترتيب الذي هو ان يجعل كل واحد من تلك الامور
في مرتبته **ف**ذلك النظر **صحيح** تبعا لمادته وصورته لانه يتوصل بتلك المادة
وتلك الصوره حينئذ الي المطلوب فيصدق ان النظر الجامع لتلك المادة
المحصل لتلك الصوره افضي الي المطلوب فيكون صحيحا **والا** بان فسدت مادته
او صورته **ف**ذلك النظر **فاسد** لعدم تاديته الي المقصود ولما كان للنظر مقصدان
تصور وتصديق تحقق له طريقان في التوصل يسمي احدهما معرفا وهو الموصل
الي التصور ويسمي الاخر برهانا وهو الموصل الي التصديق واجزا الاول مادته
وكذا الثاني وصحة المادة في الاول الذي هو المعرف ان يكون المذكور في معرض الجنس ٨
جنسا لا عرضا عاما مثلا والمذكور في معرض الفصل فصلا قديثبت في الحد التام
او مطلقا في غيره باعتبار الجنس ويكون المذكور في معرض الخاصه خاصة شاملة
لازمة لا غير شاملة او غير لازمة وصحتها في الثاني وهو البرهان ان تكون
مقدماته مناسبة للمطلوب بحيث تفضي اليه لا اجنبية عنه وان تكون يقينية
في المطلب اليقيني وظنية في الظني ومسلمة في الاعتقاد الفاسد وصحة
صورة المعرف ان يتقدم الجنس علي الفصل او الخاصة بترتيب يقتضي تسمية المجموع
شيئا واحدا يوازي صورة المطلوب او يميزها وصحة صورة البرهان ان تكون مقدماته

متضمنة

متضمنة بشرايط الانتاج كما تقررت في شروط انتاج الاشكال في المنطق وقد فهم
من هذا ان المادة المذكورة انما هي في الحقيقة للموصل الذي هو المعرف او البرهان
وان الفاسد في الحقيقة او الصحيح هو ذلك الموصل بفساد مادته او صورته اذ هما
جزاه وان وصف النظر بالفساد او الصحة انما هو علي وجه التوسع كما ان نسبة
المادة اليه والصوره انما هو علي وجه التوسع ايضا للملابسة العقليه بينه
وبين ما ذكر ولا صلاح علي اطلاق الفكر علي ذلك الموصل المرتب كما وقع في عبارة
بعضهم والا فالمادة للموصل لا للنظر الذي هو نفس الفكر ثم اشار الي المقصود الذي
هو ان النظر يفيد العلم فقال **والصحيح** من النظر وهو **المقرون بشرايطه** التي هي صحة
مادته وصورته **اذا لم يعقبه** اي اذا لم يحصل للناظر عقبه **ما ينافي الادراك**
كالنوم والغفلة والموت والاعما **يفيد العلم** بالنتيجة للناظر **بمعني حصوله**
اي ومعني حصول العلم المفاد للنظر ان يكون ذلك العلم حاصلا للناظر **عقبه**
اي عقب النظر اي بعد تمامه اما **عادة** اي علي طريق جري العادة من الله
تعالي انه يخلق للناظر علما بالنتيجة عقب تمام النظر ولو انخرقت العادة
بان لم يخلقه الله تعالي لم يحصل العلم عقب النظر وهذا اعني كون العلم المفاد
للنظر بطريق العادة قول لاهل السنة لان الله تعالي لا يجب عليه شي وهو
الخالق لكل شي فان شا خلق العلم عقب النظر وهو المعتاد وان شا تركه فلا يحصل
عقبه خرقا للعادة ثم اصحاب هذا القول علي فرقتين منهم من يقول حصول
العلم بعد النظر **مع الكسب** اي مقارنته للقدرة الحادثة في محلها لانه معني
مقصود حاصل بالقدرة الحادثة او مقارن لها في محلها وكل فعل كان
كذلك فهو كسبي **او بدونه** اي ومنهم من يقول حصول العلم عقب النظر بدون الكسب
فاو للتنويع ما قيل وهذا القول يري ان حصول العلم بعد النظر بمحض قدرة الفاعل
المختار من غير مقارنته للقدرة الحادثة ولا حاصل بالاختيار الحادث والا
امكن للحادث تركه بعد النظر ولا يصح بل يضطر الي حصوله عادة والوجدان
يوكد هذا القول ولهذا يقال التكليف بالعلم تكليف باسبابه وكان الخلاف بين
الفرقتين لفظي فالاولي تنظر الي ان اكتساب السبب اكتساب للمسبب والثانية
تنظر الي ان نفس المسبب مضطر اليه عادة **او لزوما عقليا** عطف علي قوله
عادة اي حصول العلم عقب النظر اما علي وجه جري العادة من غير لزوم عقلي

واما علي وجه اللزوم العقلي بمعني انه لايمكن عقلا ان ينتفي حصول العلم بعد تمام
النظر بشروطه بل اذا حصل النظر بشروطه حصل العلم عقبه حصولا واجبا وجوبا
عقليا ثم القايلون بالوجوب العقلي علي ثلاث فرق منهم من يقول ان بين النظر والعلم
لزوما عقليا كما بين وجود الجوهر والعرض فكما لايمكن خلق الجوهر بدون العرض
كذلك لايمكن خلق النظر تاما بدون خلق العلم فكون كل منهما مخلوقا لله تعالي لاينافي
اللزوم كما لاينافيه خلق الجوهر والعرض وهذا قول لاهل السنة ومنهم من يقول
ان اللزوم علي طريق التولد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر وهم المعتزلة
والمراد بالفعل هنا نفس الحاصل كالعلم لا التاثير فيه فالقدرة الحادثة عندهم
اثرة في وجود النظر والنظر اوجب لفاعله علما بالنتيجة كحركة اليد مع حركة
المفتاح ومنهم من يقول ان اللزوم علي طريق تحقق الفيض بكمال الاستعداد
من واهب الصور فالعقل اذا استعد للعلم بتمام النظر وجب الفيض بالعلم عليه
من واهب الصور وهو المسمي عندهم بالعقل الفياض الذي ارتسمت فيه صور
الاشيا جميعا ويزعمون انه هو المعبر عنه في لسان الشرع باللوح المحفوظ والكتاب
المبين والي هذه المذاهب في اللزوم اشار بقوله وطريق اللزوم اما ان يكون
بخلق الله تعالي كما هو مذهب عندنا اهل السنة واختاره الامام الرازي مستدلا
عليه بان من علم ان العالم متغير وان كل متغير حادث واستحضر معني المقدمتين
استحضارا يقتضي العلم بدخول العالم الذي هو الاصغر تحت الاوسط الذي هو
المتغير المحكوم عليه بالحدوث استحال ان لايعلم النتيجة التي هي كون العالم
حادثا وذلك امر ضروري وكون الاستحضار الاول الملزوم يقتضي الاستحضار
الثاني اللازم عند تحقق اللزوم وتبيينه لاينافي كون الملزوم واللازم معا مخلوقين
لله تعالي كما يدرك ذلك فيما بين وجود الجوهر والعرض والا لزم ارتفاع اللزوم
البين بين الحوادث فلا يستلزم الابوة وجود البنوة ولا العلم باحدهما علما بالاخري
و اما ان يكون طريق اللزوم حاصلا تولدا اي بوجه التولد وقد تقدم بيانه
وهذا المذهب انما تقرر عند المعتزلة و اما ان يكون طريق اللزوم كون العلم
بعد النظر وجوبا واجبا وجوبا حاصلا بتمام الاستعداد للعقل بكمال نظر
وبكمال الفيض من واهب الصور علي العقل بعد الاستعداد منه كما هو المذهب
المقرر عند الحكما وكمال الفيض حاصل من الواهب بدوامه فيلزم من الاستعداد

حصوله

حصوله وقد تقدم بيان المسمي عندهم بالفياض والرد علي هاتين الفرقتين اعني
المعتزلة والفلاسفة يكفي فيه دليل ان الافعال كلها لله تعالي فلا يستند شي
منها الي فعل مولد ولا الي فياض اخر موجب بالاستعداد للتجدد ثم اشار الي بحث
وارد علي كون النظر مفيدا للعلم والي جوابه فقال فان قيل الحكم بان النظر يفيد
العلم ان كان ذلك الحكم ضروريا اي مدركا بلا حاجة لواسطة النظر لم يختلف
فيه العقلا ولكان اي ولو كان ضروريا لكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين
فلا يختلف فيه فان الضروري من الاحكام وهو الذي لا يختلف فيه العقلا
مثل هذا في الجلا لكن هذا الحكم وهو ثبوت كون النظر مفيدا للعلم قد اختلف
فيه العقلا فلا يكون ضروريا وان كان ذلك الحكم نظريا كان حصوله متوقفا
علي حصول ما اي حكم يتوقف عليه اي علي ذلك الحكم الذي هو ثبوت
الافادة للنظر وبيان التوقف ان معني قولنا النظر يفيد العلم ان النظر
الذي به يحصل الدليل او هو الدليل بعينه يستلزم للناظر ويقتضي له
العلم بالمدلول فاذا كان استلزام النظر للعلم بالمدلول نظريا توقف ادراكه
علي ادراك استلزام النظر له لان الدليل لايدل مالم يدرك استلزامه
للمدلول ثم الاستلزام الثاني نظري ايضا فادراكه يتوقف علي ادراك
استلزام النظر له فان كانت ثم استلزامات وتوقف كل استلزام علي
اخر الي مالا ينتهي لزم التسلسل وهو محال ان عاد التوقف الي ما بعده
فهو دور وهو محال فيكون استلزام النظر للعلم الذي هو افادته له
محالا لتوقفه علي المحال وانما قررنا الكلام علي وجه يعم التسلسل
لان الاستلزام يجوز ان تتعدد مختلفة الشخص وان اتحد نوعها ولو
فرض اتحاد الشخص فيها تعين الدور بين الاولين من تلك الاستلزامات
وهو ظاهر العبارة كما اوما الي ذلك بقوله وايضا اذا تقرر توقف
افادة النظر العلم التي هي استلزامه اياه علي افادته العلم لزم
التناقض لان تلك الافادة لكونها وسيلة فيلزم العلم بها ولكونها
متوسلا اليها يلزم عدم العلم بها فيلزم ان ذلك الاستلزام الذي
هو الافادة معلوم قبل ان يعلم وهو تناقض وهذا معني ما يقال
ان اثبات النظر بنفسه تناقض لان اثبات الشي بنفسه يقتضي وجوده

ذكونه مثبتا بكسر الباء وعدمه ذكونه مثبتا بفتحها وكذا رفع الشي لنفسه تناقض ايض لان
كونه رافعا يقتضي ثبوته وكونه مرفوعا يقتضي عدمه وهاهنا دقيقة لابد من التنبيه
عليه لتزداد به البصيرة في الجواب من الشبهة اذ هو حل لها وهو ان كون النظر
يفيد العلم وصف للنظر وهو يحتمل الشانية والوقوع ومعني الشانية ان النظر
من شانه افادة العلم للارتباط بينه وبين المعلوم سواء وقع به العلم بالفعل
لاحد اولم يقع ومعني الوقوع تحقق تلك الافاده في الخارج ومعني كون نسبة
الافاده الي النظر نظرية علي الاول انا لانعلم ان الدليل الذي هو النظر من
شانه ان يفيد العلم الا بنظر ودليل اخر فالادراك من الدليل ان افتقر اليه
ادراك ان من شانه ان يفيد العلم لزم التوقف كما قيل فيفتقر الي تكلف
الجواب كما يذكر بعد وان لم يفتقر فلا توقف ولا يحتاج الي الجواب بل يعود البحث
مغالطة والتحقيق ان ادراك معلوم ما من الدليل سواء كان هو تلك الافاده اوغيرها
لايفتقر الي ادراك ان الدليل يفيد العلم وانما يفتقر الي ادراك مقدماته وادراك
وجه اندراج المطلوب واما ادراك ان هذا الاندراج موجب للمطلوب وذلك هو
معني الافاده المذكوره فلا يفتقر اليه لان كثيرا ما يحصل العلم من الدليل
لوجود اللزوم الموجب لانتقال الذهن الي المطلوب من غير حاجة الي شعور
بهذا المعني الذي هو ان هذا اللزوم يوجب المطلوب فالمتوقف عليه وجود
الحد الوسط بشرطه وليس من شرطه ادراك انه يوجب المطلوب ويفيده
وان كان ذلك الادراك حاصلا معه حتي لو سيل عنه حينئذ اجيب بنعم بل
شرطه حصول ايجابه المطلوب لا الشعور بذلك الايجاب ومثل هذا ينتقرر
في معني كون النسبة الافاده الي النظر نظرية علي الثاني وهو وقوعها بالفعل
فلا يحصل علمها لنا ايض الا بدليل ندرك به انها وقعت فان توقف ادراكها
علي ادراك وقوعها بذلك الدليل لزم ماذكر وان لم يتوقف الادراك علي
الادراك بل حصولها في نفس الامر من غير حاجة للشعور بان الدليل يفيد
تلك الافاده فلا دور ولا استحالة وقد علمت ان الحق عدم التوقف وقد
توجه الشبهة بان صدق هذه المقدمة اعني النظر يفيد العلم يتوقف علي
صدق مقدمات دليلها الموجبة لوجود افادتها ووجود افادتها هو
نفسها وذلك اذ كونها نظرية يقتضي شيئين وجود دليل يفيدها وافتقار

عليها

عليها الي ادراك ذلك الدليل ممن حيث افتقار علمها الي ادراك الدليل
لا توقف كما تقدم ومن حيث الافتقار الي وجود دليل والي تقرر افادته
لهذه الافاده تتوقف الافاده في نفس الامر علي الافاده فقد توقف
صدق الافاده في نفس الامر علي تحققها قبلها بناء علي انها نظرية فيجي
الدور وهذا التوجيه ضعيف لان الكلام في توقف العلم بالافاده علي العلم بها وقد
سلم انه لا توقف فيه وانما التوقف بما بين وجود الافاده علي وجودها علي انه
لادور فيه ايض لان المتوقف عليه وجود افادة خاصة من دليل خاص توجد
فيه ضرورة والمتوقف وجود الافاده من النظر علي وجه العموم ولا امتناع
في توقف تحقق عام علي تحقق خاص كما يأتي جوابا اذ الكلي يتوقف في
وجوده علي وجود فرد يتحقق في ضمنه فتامله والله اعلم قلنا في
الجواب عن هذا الايراد وهو ان الحكم بافادة النظر العلم ان كان ضروريا لم
يختلف فيه وان كان نظريا لزم الدور او التسلسل والتناقض وكلاهما
باطل نختار اولا انه ضروري ولا يلزم ماذكر من نفي الاختلاف فيه لانه قد
يقع الاختلاف بين العقلاء ويقع التفاوت منهم في ادراك الضروريات
فينفيها بعضهم ويثبتها اخرون ويدعي فيها بعضهم الضرورية كما انها
كذلك وبعضهم النظرية وذلك الاختلاف والتفاوت بينهم ليس لكونها
غير ضرورية بل لتفاوت منهم في الالف لها باعتيادها وعدمه ولخفا موجود
في التصورات لاطراف تلك القضايا الضرورية بالنسبة الي بعضهم دون بعض
وهذا امر ممكن فان الحكم مثلا بمغايرة التمساح للحوت بعد تصوره ضروري
وربما يكون من ينكره او يدعي انه نظري لخفا تصوره ولعدم الالف فيتوهم
انه نوع من الحوت من جهة عدم تصوره وتوهم كون البحري حوتا مطلقا
لانه غالب ما يشاهد في البحر وهذا يقتضي ان نظرية الطرفين لا تقتضي
نظرية الحكم وهو كذلك او نختار ثانيا ان ذلك الحكم نظري ولا يلزم فيه
توقفه علي نفسه المفضي للدور او التسلسل والتناقض وذلك لانا نقول
يكتسب ذلك الحكم وهو ثبوت افادة النظر العلم بطريق اخر هو غير افادة
النظر العلم بل هو شي معني هو ذات نظر مخصوص من غير اعتبار كونه
موصوفا بالنظرية المفيدة علي وجه التصديق بل علي وجه التصور

وان كان مصدوقا بهما و ذلك الطريق ضروري المقدمات او ينتهي الي ضروريها فلا
يفتقر الي طريق اخر ليلزم الدور او التسلسل بلزوم الافتقار دايما فحينئذ يثبت به
المدعي وهو افادة النظر العلم من غير تناقض ولا دور ولا تسلسل وذلك كما
يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث انه نظري بالضرورة وقد افاد
العلم بحدوث العالم ضرورة ايضا وتركيبه علي المنهج المعلوم هكذا العالم
متغير وكل متغير حادث نظري والعالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم
بحدوث العالم فهاتان مقدمتان ضروريتان ينتجان من الثالث النظر يفيد
العلم وهو المطلوب فقد انتجنا من تصور النظر وتصور افادة ثبوت ان النظر
يفيد العلم لكن لا من حيث انه نظر مفيد علي وجه التصديق ضرورة انا لم
ناخذ هذه المقدمة اعني قولنا النظر يفيد مقدمة في الدليل المذكور
وانما اخذنا اطرافها تصورية ولا ضرر في ذلك ولا توقف بل من حيث انه
هو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر ويفيد العلم بحدوث العالم
ولا عجب في انتاج الافادة من الافادة باعتبارين مختلفين والنتيجة
هذه قضية مهملة وهي كافية في الرد علي من يقول لا شي من النظر
يفيد العلم وهو الذي اعتبر الامام الرازي ثم ان شينا انتاج كلية وهي
ان كل نظر يفيد العلم كما اعتبره الامدي لاثبات المدعي وهو عموم الافادة
لكل نظر قلنا يعلم قطعا ان ذلك الحكم المفاد لذات النظر المذكور وهو
ان العالم حادث ليس مفيدا له لخصوصيته والا لزم ان ذلك التركيب
بشرايطه لا يفيد كقولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من موجد وهو
باطل لافادته بالضرورة ان العالم لا بد له من موجد بل انما كان مفيدا
لذلك الحكم لصحته وصحته بكونه علي شرايط الانتاج مادة وصورة
اذا تحقق هذا قلنا لانتاج الكلية كل نظر صحيح مساوي لهذا في ان افادته
لصحته بوجود شرايطه وكلما كان كذلك بان ساواه في الصحة والشرايط
فهو يفيد العلم ينتج كل نظر صحيح يفيد العلم وهو المطلوب فههنا الموقوف
علي غيره المجهول وهو القضية المهملة التي هي قولنا كل نظر صحيح
يفيد العلم وهو التي انتجناها علي اعتبار الامدي وليس كل منهما
نفس الموقوف عليه المعلوم اذ كل من النتيجتين هي التي موضوعها مفهوم النظر مع الاهمال

او

او السور والموقوف عليه المعلوم الذي هو احد مقدمتي الدليل الاول وهي قولنا هذا
الشخص المعين من النظر وهو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد العلم انما هو
اي ذلك الموقوف عليه انما هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المعين
بالاشارة كما علمت ولا استحالة في توقف قضية بعنوان مخصوص علي اخري بعنوان
اخر وان اتحدتا مصدوقا وانما خصصنا القضية المتوقف عليها بالدليل الاول لانها
هي الشخصية وهي منشا الانتاج للنتيجتين معا ولما كان في اختلاف الحكم بمجرد
اختلاف عنوان الموضوع فقط حتي يصح انتاج ذلك الحكم الموضوع بعنوان من نفسه
لموضوع بعنوان اخر نوع خفا اشار الي تحقيق ذلك فقال وتحقيقه اي تحقيق اختلاف
الحكم في القضيتين مع انه في نفسه واحد حتي يحتاج الي الاستدلال عليه بنفسه
بالاعتبارين ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه
واذا اختلفت لوازمه بذلك صح ان يكون من لوازمه الحاجة الي الدليل تارة وعدم
الحاجة اليه اخري اذ يصح ان يعتبر فيه الاختلاف باعتبار تلك اللوازم فيستدل
عليه من حيث احدي العبارتين به من حيث اخري كما حررناه في الاستدلال
بافادة النظر علي افادته باعتبار شخصية الموضوع وعدمها كما تقدم ويتضح
ذلك الاختلاف بالمثال كالحكم بحدوث العالم فانه قد يكون كالاخبار عن الشي
بنفسه تعبيرا اي لاجل التعبير عن موضوعه بالموجود بعد العدم فاذا قيل
الموجود بعد العدم حادث كان كالاخبار عن الشي بنفسه لان الوجود بعد العدم
ظاهر في كونه حدوثا او يكون بديهيا للتعبير عنه بالمقارن وجوده للمتعلق
الحادث للقدرة وهو التنجيزي فلو قيل المقارن وجوده للمتعلق الحادث حادث
كان بديهيا ولم يكن كالاخبار عن الشي بنفسه كما في الاول فلا يفتقر الي دليل
او يكون محتاجا للدليل للتعبير عنه بالمتغير فلو قيل كل متغير حادث افتقر
الي الاستدلال بان يقال كل متغير الصفات ملازم للاعراض الحادثة وكل ملازم كذلك
فهو حادث فقد تبين ان من لازم التعبير الاول عدم الافادة اذ هو كاخبار عن الشي
بنفسه ومن لازم الثاني البداهة المنافية للحاجة للدليل ولو افاد ومن لازم
الثالث الحاجة الي الدليل كما علمت فاذا اختلفت لوازم الحكم الواحد بسبب
التعبير عن موضوعه صح اعتبار اختلافه باعتبار تلك اللوازم وبينا عن
ذلك صحة الاستدلال بجهة بداهته علي جهة نظريته كما تقدم في الاستدلال

بالشخصية على المهملة والكلية لا يقال اختلاف الحكم في لوازمه باختلاف الموضوع
انما هو للحاجة الى تصور الموضوع في بعض الاحيان والا يكون الحكم بذلك نظريا
فلا تختلف لوازمه بان يفتقر الى الاستدلال لانا نقول قد يكون تصور معنى اللفظ
حاصلا ويفتقر الى الاستدلال على صدق مفهومه في الموضوع الفلاني مع حكمه
فيحتاج بذلك الى الاستدلال فافهم فان قيل قد تقرر قولان عندكم في كون النظر
يفيد العلم فقيل ان تلك الافاده ضرورية مطلقا اي في كل نظر وقيل انها
غير ضرورية مطلقا اي في كل نظر ولا خفا انه اي ان كون النظر يفيد العلم
ضروري في النظر المركب في هيئة الشكل الاول فانا اذا قلنا العالم متغير وكل
متغير حادث والتفتنا لكونه هل يفيد العلم بان العالم حادث الذي هو المطلوب
ادركنا انه يفيده بلا دليل لانا ننتقل من ادراك المقدمة الصغرى والكبرى
الى ادراك دخول العالم في المتغير المحكوم عليه بالحدوث فندرك انه حادث
ضرورة ولشدة ظهور افادته قد يتوهم ان فيه الاستدلال على الشي بنفسه
لان الكبرى شمل موضوعها الاصغر فالمطلوب وجد في قضية الدليل فليس
فيه الاستدلال بالمغاير والجواب ان العالم في المثال من حيث التعبير عنه
في جملة الافراد بالمتغير مخالف لنفسه من حيث التعبير عنه بالعالم بخصوصه
كما تقدم ان الحكم يختلف باختلاف عنوان الموضوع لاسيما وهو هنا مشمول
مع الغير في احد التعبيرين فتقرر بهذا ان كون النظر مفيدا في الشكل الاول
بالضرورة لا خفا به ولا خفا ايضا في انه نظري في النظر المركب على هيئة غيره
من سائر الاشكال لاحتياجها في الانتاج الى دليل الخلف والعكس والافتراض
كما تقرر في محله فكيف يصح اطلاق القول باحدهما اي كيف يصح ان يقال يفيده
بالضرورة مطلقا كما ذهب اليه الفخر الرازي او يفيد بالنظر مطلقا كما ذهب
اليه امام الحرمين بل الواجب ان يقال بعض النظر يفيد بالضرورة وهو
المركب على هيئة الشكل الاول وبعضه يفيد بالنظر وهو المركب على هيئة
سائر الاشكال قلنا في دفع ما ذكر الكلام الذي وقع بين المختلفين في
افادة النظر ضرورة او نظرا مطلقا انما هو فيما اي في الحكم الذي يتقرر اذا
اخذ عنوان الموضوع في قضية هو النظر اي الاختلاف انما هو في حكم القضية
التي عنوان موضوعها هو النظر وهي قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر يفيده

العلم

العلم فهذا الحكم لا يختلف نظرا وضرورة بل ان كان نظريا لم يتبعض وان كان ضروريا فكذلك
والتفصيل المذكور بين الانظار وهو ان الشكل الاول يفيد بالضرورة وباقي الاشكال
بالنظر انما يرجع ذلك التفصيل ويتقرر اذا نظر الى الخصوصيات الحاصلة باعتبار
الحد الاوسط فاذا كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى كان يقال العالم متغير وكل
متغير حادث وهو الاول افاد بالضرورة واذا كان مثلا موضوعا في الصغرى محمولا
في الكبرى وهو الرابع كان يقال كل متغير حادث والعالم متغير افاد بالنظر وحاصله
ان محل الاختلاف هو قولنا النظر يفيد العلم ولا يتبعض نظرا وضرورة لاتحاد طرفيه
واما الاشكال فاختلاف افادتها نظرا وضرورة ممكن لوجود الخصوصيات الموجبة
لذلك في ذواتها فالحكم في قضاياها انما هو على موضوعات هي ذوات الاشكال المخصوصة
لا من حيث صدق النظر مفهوم النظر عليها وان كانت تسمى نظرا ولا يخفى ما في هذا الجواب
باعتبار من يقول كل نظر يفيد فانها قضية كلية ولا تصدق الا بدخول جميع الافراد
بخصوصياتها اذ هي المحكوم عليها والتعبير عن تلك الافراد بالنظر لا يقتضي تبدل
حكمها بالاختلاف الى المساواة كما لا يخفى الا ان يراد انها لا تسمى نظرا حتى تحصل
افادتها متساوية في الظهور او في عدم الظهور وهذا لا احصل له واما كون الحكم على
الخصوصية فلا ينفع في دفع ضرورية الحكم في النظر الذي هو الشكل الاول اذ ليس من
شرط الضرورة في قولنا النظر يفيد بالضرورة كون العنوان موجبا للضرورة بل
الشرط [illegible] بالفعل وهو موجود والى هذا اشار الى جواب اخر بقوله
على ان القول ان المفيد من النظر للمقصود ليس هو مجرد ترتيب المقدمتين من
غير اعتبار [illegible] زائد على ذلك الترتيب المعهود في صورة الاشكال الموصوفة
بالجلا والخفا حتى يقال ان الترتيب فيه الجلا تارة وفيه الخفا اخرى باعتبار
اشخاصه بل المفيد للانتاج هو ذلك الترتيب مع ملاحظة جهة الانتاج
وذلك بملاحظة كيفية الاندراج اي كيف اندرج المطلوب في الدليل المرتب بان
يتعقل وجه استلزامه له وحينئذ اي وحين تلاحظ تلك الكيفية التي بها تحصل
الافاده تتساوى الاشكال في الجلا وفي الخفا اذ تلك الملاحظة هي ادراك
الاستلزام وبعد ادراك الاستلزام لا خفا فيه لكن ان يقال ان الافاده مطلقا نظرية
لان ادراك وجه الانتاج يحتاج الى تامل او ضرورية لعدم الحاجة فيها الى تامل
وذلك ان ادراك وجه الافاده يفيد قطعا حصول المطلوب فان كان بتامل فنظري

في الجميع او بدونه فضروري في الجميع وحاصل ان الانتاج من نفس ملاحظة الترتيب
الخاص هو الذي تقرر فيه الاختلاف وليس هو وحده موجبا للانتاج حتى يرد
الاعتراض على اطلاق القولين مع الاتفاق على اختلاف الترتيب جلا ووضوحا بوجود
الجلا والوضوح في مادة واحدة باعتبار اختلاف الترتيب كما في قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث مع عكس ترتيبه بان يقال كل متغير حادث والعالم متغير بل
مكمل ايجاب الانتاج هو ملاحظة كيفية دلالة الترتيب على المطلوب وادراكها
واذا ادركت تلك الكيفية استوت عند العقل افادتها للمطلوب ولا يخفى ان
حاصل هذا الجواب ان الوجه الذي يكمل به حصول المطلوب تستوي فيه الاشكال
وهو تعقل كيفية الاستلزام والاشتمال وانت خبير بان ذلك التعقل على تقدير
استوا الانتاج فيه سريع الحصول في الشكل الاول دون باقي الاشكال فيكون
ضروريا فيه دون غيره فلم يندفع به البحث نعم اذا اعتبر اخذ المطلوب منه
كان ضروريا في الكل قطعا اذ لا معنى لتعقل وجوه دخول المطلوب في الدليل
ثم لا تدرك صحة المطلوب فهذا الدليل ان تم على هذا افاد كون الافادة ضرورية
لا صحة وجوه الاطلاق في القولين الذي هو المطلوب بل في احدهما ثم الحق ان ملاحظة
كيفية الانتاج وتعقل وجه الحصول الاشتمال انما يحتاج اليه ان اريد دون
النتيجة من نفس تركيب الدليل وادراك جمعة اشتماله عليهما بالتعقل ويسمى
ذلك دليل التعقل واما ان اريد ادراك اللزوم بين الدليل والمدلول في الجملة
من غير تعرض لوجه الاشتمال والاندراج فلا يفتقر لتلك الملاحظة بل يفتقر الى دليل
اخر كالعكس والخلف في بعض الاشكال دون الاول فالوجه الجزم بان الانتاج
من كيفية النظر مختلف فيكون وجه اطلاق القولين ان المراد ان النظر لا يتم
حتى يرد الى هيئة الاول او ما يجري مجراها وحينئذ تكون الافادة ضرورية
مطلقا وهو الراجح ولذلك يقال انما ضرورية متوقفة على تجربة النظر مع
العثور على وجه الدلالة فهي من الضروريات الموقوفة على سبب خاص او يتم
بدون ذلك بدليل في الغالب حتى في الاول لا سيما في الاختلاطات فيكون ٩
نظريا مطلقا ولا عبرة بالنادر وهو كونه ضروريا في بعض الاحيان فهذا ان
سلم امكن توجيها للاطلاق في القولين ثم اشار الى احتجاجات المخالف في افادة
النظر العلم بعد ان ذكر الشبهة الاولى وجوابها لطول جوابها ودقته في بعض

اوجهه

اوجهه فقال احتج المخالف في ان النظر يفيد العلم بوجوه الاول منها انه قال قولكم
النظر يفيد العلم لا يتم التصديق به حتى يعلم ان الحاصل من النظر علم والا امكن ان
يكون ظنا او مجرد اعتقاد فلا يتم المدعي وهو ان النظر يفيد العلم فحينئذ العلم اي علم
الناظر بكون ما يحصل له من الاعتقاد عقب النظر علما اي علمه بان ذلك الحاصل
علم لا مجرد اعتقاد يقبل وجود الخلاف في نفس الامر لا يخلو اما ان يكون ضروريا
او نظريا فان كان ذلك العلم بان ما حصل علم ضروريا لا يحتاج الى نظر لبداهته
لم يظهر خلافه ضرورة ان الضروري لا يقبل الانتفا بوجود الخلاف وهو باطل
لان ظهور الخلاف للعلم الحاصل بعد النظر واقع كثيرا حتى ان الناظر الواحد يظهر
له بنفسه كثيرا خلاف ما انتجه دليله ولذلك تنتقل المذاهب وادلتها لتكون
عرضة للانظار التي يتبين بها الخلاف او يتحقق الحاصل عندها وان كان ذلك
العلم بان ما حصل علم نظريا افتقر الى نظر يفيد العلم بان ما حصل علم فينتقل
الكلام الى العلم الحاصل عن ذلك النظر ولا بد له من نظر ثم كذلك فان توقف
نظر متقدم على لاحق دار وان لم يتوقف تسلسل وكلاهما باطل فكون النظر
يفيد العلم باطل لاستلزامه اما عدم ظهور الخلاف وهو باطل والدور او التسلسل
وهما باطلان قلنا في دفع هذه الشبهة قولكم ظهور الخلاف واقع وهو يدل
على انه غير ضروري انما يتم ان لو ظهر الخلاف بعد النظر الصحيح الذي هو محل
النزاع ونحن لا نسلمه بل نقول ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع واما الخلاف
بعد النظر الفاسد وليس كلامنا فيه قلنا ان نختار انه ضروري في النظر الصحيح
ولا يظهر خلافه ابدا فقولكم لو كان ضروريا ما ظهر الخلاف مسلم وقد وقع اللزوم
واللازم وهو عدم ظهور الخلاف ابدا واما قولكم في الاستثنائية لكن وقع ظهور الخلاف
فنقول ان عنيتم بعد النظر الفاسد لم يفد اذ ليس كلامنا فيه وان عنيتم بعد النظر
الصحيح منعناه كما هو الواقع فلم يتم دليلكم لمنع استثنائيته فثبت مدعانا
وكما صح لنا ان ندعي انه ضروري بالتزام عدم ظهور الخلاف في النظر الصحيح
فكذلك يصح لنا ان ندعي انه نظري وقولكم فيلزم توقف العلم بان الحاصل
علم على نظر اخر فيلزم التسلسل لا نسلمه بل نقول توقف العلم بانه اي الحاصل عقب
النظر علم على نظر اخر يفيده لا يلزم بل يحصل ذلك العلم به اي بذلك النظر
نفسه لا بنظر اخر يحتاج اليه فيلزم التسلسل وانما قلنا ان النظر المفيد

ذلك الحاصل كاف في ادراك انه علم لان مقدماته لابد ان تكون ضرورية او منتهية
الي ضرورية فالنتيجة الحاصلة منهما متي التفت الناظر اليها هل هي علم ام لا
ادرك انها علم بلا نظر اخر اذ لا يمتري في ان الحاصل من المقدمات بعد شرايط
الانتاج لا يكون الا حقا وقد علم ان معني حصول العلم بالعلم بذلك النظر انه اذا التفت
الي الحاصل بعد تمامه لم يمتري في كونه علما فهو كاف فيه لانه نتيجته ضرورة
ان ما ينتجه الدليل هو العلم بالنتيجة لا العلم بانها علم وانما يحصل العلم بانها
علم بالالتفات الي ذلك الحاصل ما هو ولكن لما توقف تحققه علي نظر صح ان يسمي
نظريا حاصلا بذلك النظر بعينه لا بنظر اخر والكلام في العلم بالعلم **كا**لكلام في
العلم بانه اي بان العلم الحاصل عن النظر **لا معارض** له او بان النظر المفيد للعلم
لا معارض له في افادة خلاف ذلك العلم علي وجه الصحة فان العلم بنفي المعارض
لما ذكر يحصل بذلك النظر بعينه بناء علي ان العلم بذلك نظري ولنا ان نقول انه
ضروري فلا معارض ابدا في النظر الصحيح وانما يظهر في الفاسد وليس كلامنا فيه
والحاصل انا نقول انه هنا ان من صح عنده نظر بان تمت مقدماته الي الضرورة
مع تمام صورته حصلت له نتيجة قطعية فاذا التفت الي ان تلك النتيجة
هل يمكن ان يوجد ما ينافيها ادرك انه لا منافي لها ولا معارض ضرورة
صحة القياس المفيد لها اذ لا تعارض بين قاطعين فقد ادرك الناظر بنفس
ذلك النظر وبمعونته ان لا معارض هذا ان قلنا ان ادراك نفي المعارض نظري
وان قلنا انه ضروري لم نسلم ظهور المعارض ابدا في النظر الصحيح كما تقدم
في العلم بالعلم فلا يرد ان يقال اعتقاد النتيجة صحيحة لا يتاتي مع تجويز معارض
لها فالعلم بنفي المعارض ان كان ضروريا لم يظهر معارض وهذا باطل لان كثيرا
ما يظهر وان كان نظريا تسلسل لانا نقول كما قررنا لنا ان نختار ضرورية العلم
بنفي المعارض ولا يظهر الخلاف ابدا لان الكلام في النظر الصحيح او نختار انه نظري ويحصل
بذلك النظر بعينه علي ما حققنا فلا تسلسل **الثاني** من الوجوه التي استدل
بها المخالف علي ان النظر لا يفيد العلم انه قال **افادته** اي افادة النظر العلم كما
تقولون يقتضي ان النظر يستلزم العلم اي متي وجد النظر وجد العلم عادة
او عقلا اذ لو صح وجود النظر مع انتفا العلم لكان وجود العلم مع النظر محال
لان ذلك تقارنهما العلم مع النظر اتفاقيا فلا يكون مفيدا له وهو مدعانا لان احد

المتقين

المتقين لا يفيد الاخر واذا اقتضت الافادة الاستلزام تحقق ان النظر يوجد مع العلم
حال وجوده اذ الملزوم لا ينفك عن اللازم لكن وجود النظر مع العلم مع النظر
محال لان ذلك تقارنهما وتقارنهما **ينافي اشتراط عدم العلم** اي ينافي ما تقرر
اشتراطه في النظر وهو عدم العلم عند وجوده اذ يشترط ان لا يكون الناظر عالما
والا كان النظر طلب تحصيل الحاصل واذا ادت افادة النظر العلم الي المحال الذي هو
تقارن النظر والعلم لاشتراط عدمه كانت مستحيلة وهو المطلوب **قلنا** في دفع
هذا الوجه الثاني ما ذكر من تادية الافادة لتقارن النظر والعلم **ممنوع فان المراد**
انه اي النظر **يستعقبه** اي العلم وتحقيقه انه انما تلزم مقارنة النظر العلم التي
شرط نفيها لو كان معني افادته النظر انه نفس النظر ملزوم للعلم فحينئذ تستلزم
المقارنة بينهما وليس ذلك معناها بل المعني ان تمام النظر ملزوم للعلم ولم يشترط
نفي العلم عند تمام النظر وانما اشترط في اثنا وجوده بلا منافات بين اشتراط
نفي العلم عند وجود اجزا النظر وبين استلزام تمامه اياه بان يستعقبه عادة او
عقلا وذلك ظاهر **الثالث** من الوجوه التي استدل بها المخالف انه قال **لو افاده**
النظر العلم **البتة** اي لو افاده قطعا بحيث لا ينفك عنه بان يستلزمه كما تقولون
عادة او عقلا **لا**ضطرار الناظر الي حصول العلم بعد النظر بحيث لا يمكنه دفعه
كالعلم الضروري وذلك يقتضي **قبح التكليف به** اي بالعلم النظري اذ لا قدرة
علي تركه بعد النظر وما لا قدرة علي تركه لا يكون مقدورا بان يكون فاعله ان شا
فعله وان شا تركه وما لا يكون مقدورا يكون التكليف به كتكليف بمحال وهو
قبيح اذ لا يحسن عند العقل لكن قبح التكليف بالعلم باطل للاجماع علي وقوعه وحسنه
قلنا في دفع هذا الاستدلال اولا انما يتوجه هذا علي المعتزلة القايلين باصل
التحسين والتقبيح العقليين ولسنا منهم في ورد ولا صدر وقلنا ثانيا في دفعه
علي تقدير تسليم رعاية الحسن والقبح العقليين **التكليف** بالعلم معناه التكليف
بتحصيله فان التحقيق ان مناط التكليف هو الفعل الذي هو تعلق القدرة
بالشي لا نفس الفعل الذي هو الكيفية التي تتعلق القدرة بحصولها ويتحقق
هذا التحصيل بمباشرة اسباب الحصول كتفريغ القلب من الشواغل وتوجيهه
للوسايل والاسباب التي هي النظر في المبادي ومن قال ان التكليف بالنظر
لا بالمعرفة لا يريد ان تحصيل المعرفة خارج عن التكليف للاجماع علي التكليف

بالمعرفة اي بتحصيلها وانما يريد انه سبب لتحصيل المكلف به وكون العلم يحصل
بعد النظر التام اضطرارا لاينافي المقدورية اذ هي امكان التحصيل والترك بالمشية
وتحصيل العلم بالنظر ممكن بمباشرة الاسباب وارتكاب النظر وتركه ممكن بعد تصور
طرفيه بترك مباشرة الاسباب بخلاف الضروري لايمكن تركه بعد تصور الطرفين
فلايصح التكليف به لعدم مقدوريته التي تتحقق بامكان الترك ولهذا يصح ان يعتقد
الخلاف في العلم النظري عند الغفلة عن دليله بخلاف الضروري فقد تحقق الفرق
بين العلم الضروري والنظري بعد اشتراكهما في مطلق الحصول اضطرارا وهو ان الاول
الذي هو الضروري غير مقدور اذ لايمكن تركه بعد تصور الطرفين مطلقا الثاني
وهو النظري مقدور لامكان تركه بترك مباشرة الاسباب وانما يضطر اليه
بعد تمام الاسباب لامطلقا وذلك لاينافي المقدورية الرابع من الوجوه التي
استدل بها المخالف انه قال اقرب الاشيا الى الانسان ادراكا هويته اي حقيقته
العينية التي يشير اليها بانا وانما كانت اقرب الى الادراك لعدم مفارقة احوالها
الدالة على حقيقتها للانسان مع ان علمه متصل بها وقد كثر فيها اي في تلك
الهوية المشار اليها بانا الخلاف بين العقلا كثرة لا تنضبط بزمام لانتشارها
واتساعها على السنة المختلفين فمنهم من قال هي الهيكل المخصوص للانسان
ومنهم من قال هي اجزا لطيفة سارية في البدن سريان النار في الفحم والما
في العود وهي المعبر عنها بالنفس ومنهم من قال هي جزء لايتجزى في القلب به
تحقق الروح ومنهم من قال هي جوهر مجرد عن المادة والصورة متعلق
بالهيكل تعلق التدبير والاختيار وهو المعبر عنه بالروح بناء على انه يدرك
ومنهم من قال غير ذلك فاذا وقع الاختلاف في اقرب الاشيا فكيف يكون الادراك
فيما هو ابعد من الانسان كالاجسام البسيطة العلوية من الافلاك وحكم المعادن
والنبات وعجايب المركبات وكيف يكون فيما هو ابعد من ذلك الابعد كالالهيات
من احكام القديم والمجردات كالنفوس والعقول فان مقتضى الاختلاف في القريب
ان لايتحقق ادراك بالنظر في البعيد قلنا في دفع هذا الوجه ذلك لايدل
على الامتناع اي على امتناع الادراك بالنظر بل انما يدل على العسر اي عسر
الادراك به وهو مسلم لانزاع فيه اذ التحقيق فيما بعد فيه صعب بل النظريات
في الغالب لاتحصل على كنهها الا للمؤيد والا لم يحصل مزية لاهل الحق في النظريات

ولذلك

ولذلك كثرت فرق الخطا حتى زادت على السبعين وكانت فرقة الحق واحدة
وانما قلنا انه لايدل على الامتناع بل على العسر لان الاختلاف في الشي انما
يدل على ان فيه وجوها هي مجال للنظر والا لم يختلف فيه وذلك يقتضي عسر
ادراك الحق فيه وعدم ظهوره في بادي الراي للعقلا فاذا كان قريبا ودل على
ان ما هو ابعد منه اكثر عسرا الا انه ممتنع وهو ظاهر الخامس من الوجوه
التي استدل بها المخالف انه قال شرط التصديق وهو التصور اي تصور طرفي
التصديق منتف في الحقايق اي الماهيات الالهية لان ادراك الحقايق الالهية
اما بالضرورة وهو ظاهر الامتناع واما بالنظر فاما بالحد وهو يستدعي الجنس
والفصل المقتضي للتركيب الممنوع في الالهيات واما بالرسم وهو لايفيد واذا
انتفى شرط التصديق الذي هو التصور في الالهيات انتفى التصديق فتنتفي
افادة النظر في الالهيات ولا يخفى ان هذه الشبهة مختصة بدعوى الامتناع
في الالهيات قلنا في دفع هذا الوجه انتفا التصور في الالهيات الذي هو شرط
التصديق فيها ممنوع لجواز حصوله بالرسم ولو سلم ان ادراك الحقيقة
لايحصل بالرسم ابدا فالتصديق انما يتوقف على التصور بوجه ما وهو ممكن
وواقع في الالهيات قطعا السادس من الوجوه الذي استدل بها المخالف انه
قال تحقق وجود الصانع هو الاساس في الالهيات وليس بضروري فاذا كان
النظر مفيدا للعلم فاول ما يحتاج اليه فيه ويصح اثباته به ذلك الوجود
للصانع فالقايل بان النظر يفيد يلزمه ان يقول يصح اثبات وجود الصانع
بالنظر لانه اول ما يطلب بالنظر في الالهيات واول ما سلم ادراكه للتكليف
بالعلم به فاذا لم يكن ضروريا صح ادراكه بالنظر لكن صحة اثبات وجود الصانع
بالنظر محال وما ادى اليه وهو كون النظر يفيد العلم محال وبيانه انا نقول
لو صح الاستدلال على وجود الصانع تقرر هناك دليل مفيد ومدلول مفاد
والا لم يتحقق استدلال فحينئذ مفاد ذلك الدليل وموجبه الذي يتقرر بذلك
لايخلو اما ان يقال انه هو ثبوت الصانع بنفسه بمعنى ان الدليل يفيد وجوده
وجود الصانع في الخارج وهو باطل ضرورة ان الدليل على الصانع وهو العالم
قد كان منتفيا لحدوثه فيلزم انتفاوه اي انتفا الصانع على تقدير انتفاه اي
انتفا دليله الذي هو العالم لانه اذا كان الدليل هو الذي يوجب وجود الصانع

لزم كون الصانع اثر الدليل فيلزم من انتفاء المؤثر الذي هو الدليل وقد تحقق
لحدوثه انتفا الصانع وهو ضروري البطلان لدوامه ازلا وابدا فكون مفاده
الدليل هو نفس وجود الصانع في نفس الامر باطل لاقتضائه انتفاوه بتقدير
انتفاء الدليل وقد تحقق ذلك المقدر الذي هو انتفاء الدليل فيلزم انتفاء
الصانع الواجب تعالي ولا معني له واما ان يقال مفاد الدليل وموجبه هو
العلم به اي بوجود الصانع بمعني ان الدليل يفيد علم المستدل بوجود الصانع
وهو باطل ايضا لان الدليل لا ينفك عن لازمه الذي هو افادة العلم فيلزم انه
لا يكون دليلا قبل افادته مفاده الذي هو العلم اذ لا يخلو المفيد من حيث انه
مفيد عن المفاد ومعلوم ان الدليل لا يفيد عند عدم النظر فيه وقد تحقق عدم
النظر فيه قبل وجود الناظر فاذا انتفت افادته لعدم النظر فيه لزم كونه
غير دليل مع انه دليل وكونه دليلا غير دليل محال وما ادي اليه وهو كونه
مفاد العلم بالمدلول محال ولا يقال لم لا يجوز طرو الافاده التي هي الدلالة عليه
فيكون دليلا بعد ان كان غير دليل حال انعدام النظر لانا نقول قد سلمتم ان
الكلام في المفيد وافادته لازم لا ينفك عادة او عقلا والمفيد مرادف للدليل
كما ان الافاده مرادفة للدلالة قلنا في دفع هذا الوجه حاصل ما قررتم فيه
ان الدليل ان افاد وجود المدلول لزم انتفاء المدلول الذي هو الصانع عند
انتفا العالم الذي هو الدليل وقد تحقق انتفاوه لحدوثه فيلزم انتفا الصانع
حينيذ وهو ضروري البطلان وان افاد العلم بوجوده ومعلوم ان افادة
العلم موقوفة علي النظر والنظر متاخر عن وجود الدليل فيلزم انتفا كونه
دليلا لانتفا لازمه الذي هو العلم حال انتفاء النظر ونحن لا نعني بدلالته
الا كونه بحيث متي وجد وجد المدلول اي لا نعني بالدلالة التاثير في الوجود
بالنسبة الي التقدير الاول وانما نعني حيثية الاستلزام اي كون الدليل بحيث
اذا وجد وجد مدلوله فالدليل ملزوم للمدلول لا موثر فيه لا نعني بالدلالة
بالنسبة الي التقدير الثاني الا حيثية استلزام العلم اي اي متي نظر فيه اي
في الدليل وعثر علي وجه الدلالة علم المدلول سوا نظر فيه ناظر او لا واذا
كان المراد علي التقدير الاول كون الدليل ملزوما للمدلول فلا يلزم من انتفاه
اي انتفا الدليل انتفاء المدلول ضرورة ان نفي الملزوم لا يستلزم انتفا اللازم

فنقول

فنقول القايل في التقدير الاول مفاد الدليل وجود المدلول معناه ان الدليل
متي وجد فقد وجد المدلول فيستفاد منه فالدليل ملزوم ولا يلزم من انتفاء
انتفاء اللازم الذي هو الدليل واذا كان المراد علي التقدير الثاني وهو كون
مفاده العلم حيثية استلزام الدليل العلم بالنظر الي كونه متي نظر فيه
علم المدلول فلا يلزم من عدم النظر انتفاء هذه الحيثية عن الدليل وهي
كونه بحيث اذا نظر فيه افاد العلم فيكون دليلا قبل ان يفيد العلم بالفعل
لعدم النظر فلم يلزم كونه دليلا غير دليل كما قلتم علي انا نقول لنا ان ندعي
ان مفاده ولازمه العلم بالفعل لا بالقوة ولا يكون دليلا قبل ذلك اذ لا مانع
من طريان الدلالة عليه فلا يسمي دليلا حتي يوجد النظر المفيد للعلم
لان الدلالة التي هي الافاده بجميع انتفاوها عن ذات شي فيكون غير دليل
فاذا وجدت سمي حينيذ دليلا ونلتزم انه لا يسمي قبل ذلك دليلا الا مجازا
ولا يخفي ان هذه الشبهة ايضا احتجت ببعض الالهيات ثم اشار الي نقض
عام لهذه الشبهة بل ولكل ما يستدل به علي ان النظر لا يفيد العلم اورده
بعض المحققين فقال واورد علي الكل اي اورد بعض المحققين علي تلك
الشبه جميعا ان العلم بان النظر لا يفيد العلم الذي هو مدعاكم لا يخلو اما ان
تقولوا حصل لكم ذلك العلم بالنظر او تقولوا حصل بالضرورة فان كان عندكم
نظريا قد استفيد منها اي مما قررتم من الشبه ففي كلامكم هذا تناقض لا خفا
بد لانكم تقولون ان النظر لا يفيد العلم ثم اقررتم ان النظر افادكم العلم بهذه
المقدمة التي هي قولكم النظر لا يفيد العلم فقد بطل مدعاكم باقراركم وان كان
عندكم ضروريا وتلك الشبه لم توردوا ادلة مفيدة لكون النظر لا يفيد العلم
وانما نبهتما عليه لان ضرورية الشي لا ينافي في ايراد ما يقتضي تنبيها علي
ان الضرورة فيه عقلية لا يمكن ان ينازع في مقتضاها واشارة الي انه لو
كان نظريا لافادته هذه الادلة وذلك اقوي في تحققه ودفع الوهم عن
ضروريته لم يقع اي ان كان ضروريا لزم ان لا يقع فيه خلاف اكثر العقلا فان
الضروري انما يمكن ان يخالف فيه بعض العقلا لعارض مزاحمة وهم لا اكثرهم
كما في هذه المسيلة فان اكثر العقلا علي افادة النظر لاطباقهم علي ان العلوم
تزداد بالانظار وانما خالفت في عدم الافاده شرذمة منكم ايها الخصوم

ولما كان يترتب على ماذكر ان الاستدلال على ان النظر لا يفيد العلم تعب بلا
طايل لانه على تقدير نظرية عدم الافادة يلزم التناقض كما تقرر وعلى
ضروريته فلا فايدة للتنبيه على الضروري بالاستدلال الا اذا كان يفيد
المدعي على تقدير نظريته واما اذا كان انتاجه على ذلك التقدير
يحقق نقيض المدعي فلا وجه لايراده اشار الى الاعتذار على الاستدلال
من جانب الخصوم ورده بقوله فان قيل نحن لا نريد بالاستدلال وجه
الصحة بحيث ينتج على تقدير كونه نظريا مالا يقتضي التناقض وتنبيها
على تقدير كونه ضروريا على انه لو كان نظريا لافاده حتى يترتب ماذكروا
عارضنا الفاسد وهو استدلالكم بالفاسد الذي اوردناه لاثبات مدعانا
اذ هو فاسد من جهة اقتضا افادته مناقضة مدعانا من عدم الافادة
قلنا في الزام فساد كل استدلال من جهتكم على ابطال مدعانا لا معنى لمعارضة
الفاسد بالفاسد الا كان الخصم غافلا عن فساده لتسليمه مقدماته
فيذكر الزاما له واما اذا لم يسلم ذلك فلا معنى له كما فيما نحن بصدده
اذ نقول ان افادت ادلتكم الفساد اي فساد ماقلنا من ان النظر يفيد العلم
فهو المطلوب لنا في اثبات التناقض المقتضي لبطلان مذهبكم على
تقدير كون مفادها نظريا وفي عدم الفايده ووجود التطويل بلا طايل
على تقدير كونه ضروريا لان ذلك يقرر الافاده التي هي مدعانا ويبطل
عدم الافاده التي هي مدعاكم والا بان لم تفد ادلتكم فساد ما ذكرنا كانت
استدلالكم بها لعبا ولغوا لا يبرح عليه التطويل به عاقل فتقرر بمجموع ماذكر
ان النظر الصحيح يستلزم العلم واما النظر الفاسد لمادته وصورته فقد اختلف
فيه القايلون بان الصحيح يفيد العلم هل يستلزم الجهل اولا والصحيح من
اقوال ثلاث انه لا يستلزم الجهل اي اعتقاد الشي على خلاف ما هو مطلقا
اي سوا فسد مادة او صورة اما عدم استلزامه الجهل عند فساد صورته
بان لم يشتمل على شرايط الانتاج سوا فسدت مادته ايضا اولا فظاهر لان
القياس الفاسد الصوره هو الذي لا يستلزم نتيجة ولو استلزم الجهل
كان نتيجته وهو خلاف وصفه الذي هو عدم الاستلزام للنتيجة مطلقا
واما عدم استلزامه للجهل عند فساد المادة فقط اي دون الصورة

فلان

فلان الكاذب في نفسه قد يستلزم الصادق في نفسه باعتبار اعتقاد صحته
كما اذا اعتقد الناظر صدق المقدمتين اللتين هما قوله العالم اثر الموجب
بالتعليل الذاتي المقتضي للزوم وكل ما كان اثر الموجب فهو حادث فانه يستلزم
له ان العالم حادث قديم باعتبار الاعتقاد فقد استلزم الجهل فاسد المادة
لان كون العالم غنيا عن المؤثر فاسد والقول الثاني انه يستلزمه مطلقا
حادث وهو صادق مع كذب المقدمتين معا في انفسهما ضرورة ان العالم اثر
المختار وان اثر الموجب قديم لملازمة العلة معلولها فقد ثبت بهذا ان الفاسد
مادة لا يستلزم الجهل دايما لانه قد يلزمه الحق كما في المثال نعم قد يفيده
اي قد يستلزم النظر الفاسد المادة فقط الجهل في بعض الاحيان لا دايما وذلك
كما اذا اعتقد الناظر انه اي العالم غني وكل غني قديم فانه يستلزم ان العالم
قديم باعتبار الاعتقاد فقد استلزم الجهل فاسد المادة لان كون العالم
غني عن المؤثر فاسد والقول الثاني انه يستلزمه مطلقا وهو مذهب
الامام الرازي قال لان من اعتقد ان العالم قديم وان القديم غني عن الفاعل
استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن الفاعل وهو جهل والثالث التفصيل
وهو ان الفاسد لصورته لا يستلزم اذ لا معنى لفساد الصورة الا عدم
الاستلزام والفاسد لمادته فقط يستلزم كان يعتقد ان كل انسان صاهل
وكل صاهل فرس فانه يستلزم ان كل انسان فرس وهو جهل والحق انه
لا خلاف في المعنى بين الاقوال لان من يقول يستلزم مطلقا اعني سوا فسد
لمادته او لصورته يريد في بعض الاحيان وعند الاعتقاد ولا يسعه ادعا
الاستلزام في كل الاحيان ومن يقول لا يستلزم مطلقا يعني في بعض الاحيان
ايضا ومن يفصل يوافق على ان ذلك في بعض الاحيان وعند الاعتقاد
فلا خلاف في التحقيق للاتفاق على ان الشبهة ليس لها وجه ذاتي
هو مناط اللزوم كما في الدليل وعلى انها من حيث الاعتقاد وكمال الصورة
او اعتقاد كمالها قد يفيد الجهل وقد لا وتمم المبحث الثالث
في شروط النظر يشترط لحصول مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا بعد
حصول شرايط العلم كالحياة والعقل وعدم النوم والغفلة والاغما
ونحو ذلك وشرط اخر متضمن لشرطين وهو عدم الجزم بالمطلوب اذ

اي بنقيض المطلوب اما اشتراط حصول شروط العلم فلان النظر من جنس
العلم فاذا انتفي شرط العلم الذي هو جنس النظر انتفي النظر واما اشتراط
عدم الجزم بالمطلوب فان من جزم بالمطلوب امتنع في حقه طلبه بالنظر
لامتناع طلب تحصيل الحاصل واما اشتراط عدم الجزم بنقيض المطلوب
فلان من جزم بنقيض المطلوب ممنوجا هل جهلا مركبا لان المعتقد ان المطلوب
هو الذي يستفاد بالنظر الصحيح فلا يكون الا علما وذ والجهل المركب
يصرفه جمله عن طلب المطلوب اذ هو كالاكل علي الشبع وايضا شرط
النظر عند ابي هاشم من المعتزلة ومن تبعه الشك ولا شك مع الجهل
المركب ولاجل اختلاف العدم المضاف الي المطلوب والمضاف الي
نقيضه قلنا ان هذا الشرط مشتمل علي شرطين ولما ذكرنا من علة
اشتراط هذا الاخير اشار بقوله اذ لا طلب مع ذلك اي انما شرط
ما تقدم لانه لا يتحقق طلب مع وجود ما شرط عدمه وهو العلم بالمطلوب
او الجهل به كما بينا ولما ورد ههنا ان العلم بالمطلوب لو كان مانعا من
الطلب لما صح تعدد الاستدلال علي الشي بادلة عديدة اذ في الاستدلال
الثاني والثالث والرابع مثلا طلب ما علم بما قبله اشار الي جوابه
بقوله واما تعدد الادله علي شي واحد من مستدل واحد فليس
ذلك لطلب علم بعد حصوله وانما هو لفايدة اخري يحصل للمستدل
كان يكون لزيادة الاطمئنان بتعدد الادلة لان الاطمئنان بالمعلوم
مما يقبل الشدة والضعف بشبهها دة الذوق والوقوع الكثير ولتعدد
الادلة مما يوجب تلك الزيادة او حاصلة لغير المستدل كالمتعلم
كما اذا كان ذلك لتحصيل استعداد القبول اي تحصيل صفة الاستعداد
التي هي قبول اليقين في التعلم اي عند التعلم فان من المتعلمين من
لا يقبل اليقين بالمطلوب الا بالاجتماع اي باجتماع الادلة علي مطلوب
واحد لان ذلك المتعلم قد تتسع دايرة الوهم عليه فلا تضمحل الا
بكثرة الادلة المفيده للعلم او في كل متعلم اي قد يكون تكثير
الادلة ليحصل قبول اليقين باجتماعها لمتعلم واحد ويحصل لكل
متعلم علي انفراده بدليل اخر سوي ما استدل به لمتعلم اخر

لان اذهان العقلا متفاوتة فربما حصل اليقين بدليل لمتعلم ويحصل
لاخر بدليل سوي ذلك الدليل فتكون فايدة التعدد تحصيل يقين
لمتعلم بهذا الدليل ثم تحصيله لاخر بدليل اخر فليس في هذا طلب
تحصيل الحاصل قال الامام الرازي دفعا لهذا الايراد المطلوب
بالدليل الثاني والثالث والرابع وازيد من ذلك ان كان كونه دليلا
اي المراد من ايراد دليل بعد دليل ادراك كونه دليلا بادراك انه تام
مادة وصورة وهذا الامر ليس فيه تحصيل الحاصل اذ هو غير معلوم ولكن لا يشك ان
ماذكر الامام لازم لتمام الدليل من غير ان يكون مقصودا وانتيجة ضرورة ان نتيجة
الدليل تنتظم من محمول من الكبري وموضوع من الصغري وادراك كونه تام الدلالة
ليس نفس ادراك تلك النتيجة المقصودة بالذات قطعا ويشترط لتحقيق النظر
الصحيح ان يكون ذلك النظر في الدليل كالعالم بالنسبة الي مدلوله الذي هو وجود
الصانع دون الشبهة كزيادة الصفة علي ذات القديم فانه شبهة للمعتزلة في الدلالة
علي تركب القديم فاذا حصل النظر في الشبهة كهذه لم يكن صحيحا وبما تمثلنا
للدليل والشبهة يعلم ان المراد بهما المنظور فيه لا المقدمتان الجاريتان علي
نظم شكل من الاشكال كما عند المناطقة ويشترط ايضا لتحقق صحة النظر
ان يكون متعلقا بالدليل من جهة دلالته اي من الجهة التي يدل بها علي المطلوب
دون غيرها فانه ان تعلق بغير جهة الدلالة الحقيقية لم يكن صحيحا وجهة الدلالة
التي يتعلق النظر بها يكون صحيحا هي الامر الذي بواسطته اي بتوسطه فينتقل
الذهن اي يحصل للذهن بعد انتقال من ذلك الدليل المنظور فيه الي المدلول
بجهة الدلالة كامكان العالم وحدوثه لدلالة علي ثبوت الصانع للعالم والنظر
في العالم يتضمن لاثبات المطلوب اربعة اشيا احدها العالم وهو الدليل كما تقدم
ان المراد بالدليل هنا المنظور فيه لا المقدمتان المركبتان وثانيهما ثبوت
الصانع للعالم وهو المدلول وثالثها كونه اي كون الدليل الذي هو العالم
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع الذي هو مدلوله ذلك الكون
علي تلك الحيثية هو الدلالة ومرجعها الي كون الشي فيه حالة يلزم من العلم
بها العلم بالمطلوب نظرا او ضرورة فكون العالم بحالة هي حدوثه او امكانه
هو دلالته ورابعها امكانه او حدوثه وكلاهما هو جهة الدلالة منه اذ من

امكانه اوحدوثه ينتقل الي ان له صانعا كل نظر يتضمن تلك الاربعة وهي الدليل
المنظور فيه ودلالته وجهة دلالته ومدلوله ثم هذه الاربعة **امور متغايرة**
صدقا ومفهوما اذ ظاهر ما يفهم من كل منها غير ما يفهم من الاخر وما يصدق عليه كل
منها غير ما يصدق عليه الاخر وقد تبين كل منها في المثال **فاذا** علم تغاير هذه
الاربعة علم انه **تتغاير العلوم المتعلقة بها** لما تقرر ان تغاير العلوم بتغاير
المتعلقات والا فهي متماثلة باعتبار اصل الحقيقة وتغاير العلوم المتعلقة بها
ظاهر **الا** في اثنين منها وهما جهة الدلالة والمدلول فقد يلتبس تغاير العلمين
المتعلقين بهما فيتوهم كونهما علما واحدا وذلك **ان جهة الدلالة شديدة الاتصال**
بالمدلول لان الناظر بنفس ادراكه جهة الدلالة يحصل له ادراك المدلول
فان من نظر في العالم وادرك انه حادث فاذا ادرك حينئذ ان الحادث لابد له من
صانع ادرك بالضرورة ان العالم له صانع فقد تبين ان ادراك جهة الدلالة
التي هي الحدوث من جهة احتياج صاحبها الي الصانع يلاصقه ادراك ان
له صانعا **من ههنا** وهو شدة اتصال العلم بوجه الدلالة من حيث استلزامها
للمطلوب للعلم بذلك المطلوب **توهم** اي توهم بعض الناس **ان العلم بها**
اي بجهة الدلالة **هو نفس العلم بالمدلول** لانها مستلزمة له والعلم بالملزوم
لشدة اتصاله بالعلم باللازم كثيرا ما يتبادر الي الذهن انه ليس هنالك
الا علم واحد متعلق بهما معا لاسيما ان كان اللزوم بينا وههنا شيء لابد من
التنبه له وقد اشرنا اليه في تقرير شدة اتصال جهة الدلالة بالمدلول
وهو ان جهة الدلالة التي هي الحدوث مثلا قد يكون استلزامها للمدلول
محتاجا الي نظر وتامل فكيف يتوهم ان العلم بثبوتها في الدليل هو العلم
بالمدلول والجواب ان ادراكهما من الحيثية التي تقررت استلزام الدليل بها
للمطلوب ولا يتقرر ذلك حتي يدرك في الحدوث مثلا انه يستلزم وجود الصانع
وانه ثابت للعالم وهو حاصل ادراك الكبري والصغري ولا شك حينئذ ان
العلم بذلك يلابس العلم بالمطلوب الذي هو ان العالم حادث حتي قيل
انه هو وقد تقدم ان الكبري وان اشتملت مع الصغري علي المطلوب ففي
خلافه من حيث عمومها وخصوص المطلوب فقد تبين بذلك شدة الارتباط
الموهم فافهم ثم علي هذا ينبغي ان يتنبه لشيء وهو انه اذا شرط في العلم

بالمطلوب

بالمطلوب ان يتعلق بالمطلوب وحده فهو غير وجه الدلالة قطعا لان العلم
بوجه الدلالة علي هذا هو العلم بثبوت حكم الكبري للاصغر في ضمن ثبوته
لما يشتمل عليه والمطلوب وحده غيره قطعا واذا لم يشترط فهو نفسه فكان هذا
الخلاف خلاف في حال فتامله ثم نبه علي نفي اشتراط وجود المعلم في
افادة النظر في الالهيات فقال **ولا يشترط لافادة النظر فيما يوصل لمعرفة**
الله تعالي وجود المعلم اي وليس من شرط افادة النظر في الالهيات وجود
معلم للناظر فيهما خلافا للملاحدة في زعمهم ذلك وانما قلنا ان وجود
المعلم ليس شرط افادته فيهما **لما ثبت** وتقرر عند كل ذي نظر بحيث لا ينكره
الا مكابر **من افادة النظر الصحيح العلم** للناظر **علي الاطلاق** اي من غير
شرط كونه في غير الالهيات وغاية الامر ان وجود النظر يتوقف علي وجود
المقدمات الضرورية او المنتهية الي الضرورة منتظمة علي هيئة شكل
منتج وذلك ممكن ضرورة فيتقرر بما ذكر انه لا يحتاج الي المعلم في افادة
النظر في الالهيات هذا اذا اراد المخالف انه لا يفيد العلم فيهما واما ان اراد
انه لا يفيد النجاة الاخروية الا بمعلم فان اراد انه لا يحصل به الايمان الا
اذا اخذ مدلول النظر عن النبي صلي الله عليه وسلم وامتثل امره في تحصيله
بالنظر لما ثبت ان الايمان لا يحصل الا ماخوذا عنه صلي الله عليه وسلم
كما قال امرت ان اقاتل الناس حتي يقولوا لا اله الا الله لان الاقرار بالايمان
والتوحيد ولو عن النظر من غير متابعة النبي صلي الله عليه وسلم لا يفيد
النجاة اذ كثير من الكفرة يقرون بالتوحيد ولم يفدهم لعدم اخذهم اياه عن
الشارع فمسلم وليس مما نحن فيه وان اراد انه لابد من معلم يوخذ عنه في كل
وقت النظر والا لم ينج فباطل للاجماع علي انه من ادرك التوحيد بالنظر غير
جاحد لنبي من الانبياء فهو ناج ولو لم يعلمه معلم **ولانه** اي قلنا بعدم حاجة
النظر الي معلم لما ذكر ولان نظر المعلم علي تقدير الحاجة اليه لكونه
نظرا في معرفة الله تعالي وهو ايضا **يحتاج الي معلم اخر** لان المفروض احتياج
النظر في الالهيات الي معلم فاذا كان نظر المعلم في الالهيات احتاج الي معلم
ثم المعلم الثاني يلزم فيه ما لزم في الاول وهكذا في الثالث والرابع
وهلم جرا **فيتسلسل** وجود المعلم ويودي الي ما لا ينتهي من المعلمين

والتسلسل محال الا ان ينتهي اي يلزم عدم انقطاع سلسلة المعلمين وهو محال
الا اذا انتهى القايل الحكم بحاجة النظر الى معلم بنظر غير المعلم بان يدعي ان المعلم
لا يحتاج في نظره هو في الالهيات الى معلم اخر لتاييد الهي والهام رباني فحينئذ
تنقطع السلسلة ولا يلزم المحال او ينتهي الحكم بالحاجة الى صاحب الوحي وهو
الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يحتاج هو الى معلم سوى الوحي من الله تعالى
فتنقطع السلسلة ايضا والحاصل ان للمخالف قطع التسلسل بادعاء ان المعلم
المحتاج اليه لا يحتاج هو الى معلم ولو لم يكن نبيا بل معه تاييد اغناه عن
التعلم او بادعاء ان المعلم تنتهي الحاجة اليه في صاحب الوحي صلى الله عليه
وسلم ولان العلم اي قلنا بعد حاجة النظر في الالهيات الى معلم للوجهين
السابقين ولان علم النظر بصدقه اي بصدق المعلم لا بد منه لان الناظر المحتاج
ان لم يعلم صدق المعلم لم يلتفت لتعليمه اذ لا ارشاد يوثق به للكاذب فحينئذ
العلم بصدق المعلم اما ان يحصل للمتعلم بالنظر والاستدلال فالكلام تهافت
وتناقض اذ معنى الكلام حينئذ ان المتعلم يحتاج الى معلم لكنه يكفيه النظر في
تحقيق الالهيات بدون معلم لان النظر الذي حصل به العلم بصدق المعلم
كان بلا معلم وقد افضى الى علم الالهيات بتعليم المعلم الذي بالنظر علم صدقه
فقد صدق ان النظر حصل به العلم في الالهيات من غير ان يحتاج في ذلك
النظر الى معلم فالقول باحتياج النظر الى معلم على الاطلاق مع الاقرار
بافضاء النظر بلا معلم للناظر الى الالهيات تهافت وتناقض او يحصل للناظر
العلم بصدق العلم بقوله اي بقول المعلم فيحصل دور وهو محال اذ يعلم
حينئذ صدقه في التعليم حتى يعلم صدقه في اخباره انه صادق ولا يعلم
صدقه في اخباره حتى يعلم صدقه في كل ما يعلم به الذي من جملته اعلامه
بصدقه او يحصل للناظر العلم بصدق المعلم بقول معلم اخر فيحصل تسلسل
وهو محال اذ لا يعلم صدقه الا بمعلم اخر وذلك الاخر لا يعلم صدقه الا باخر
وهلم جرا وهو تسلسل وينبغي ان يعلم ان لزوم التهافت او الدور او التسلسل
انما هو ان كان معنى الحاجة الى التعليم ان يقول المعلم ما يقلده فيه ويكون
معنى حصول ما ينتجه كلامه نظريا انه توصل اليه باعتقاد صحة قول
المعلم وبتوسطه فيحتاج حينئذ الى المعلم بصدقه فيودي الى ما ذكر

واما

واما ان كان معنى الحاجة ان ادراك مقدمة الدليل يحتاج الى ارشاد فيعلم صدقها
ضرورة او نظرا يفضي الى ضرورة فالعلم بالصدق لا يفتقر اليه لصحة ان يسمع
لمجهول الحال فيعلم صحة ما قال بالادراك من غير توقف على علم صدق
نعم ظن الصدق يوجب فتح السمع والفواد لما يقول بخلاف الشك لكن الظن
يحصل بلا نظر كغريبة ولهذا كان الجواب المشار اليه بقوله وقد يجاب
بانه بالنظر المقارن بارشاد من جهة المعلم حقا لا خفا به لان معنى حاجة
النظر الى معلم كون الناظر يفتقر الى ارشاد الى مقدمات يدركها ويدرك بها
المطلوب لا كون المعلم ياتيه بما يقلده فيه لصدقه ويقلده فيما ينتجه
فالجواب بان المطلوب يحصل بالنظر المقارن لارشاد المعلم هو المطابق لما
تقرر فلا يفتقر الى العلم بالصدق حتى يلزم ما ذكر وانما يلزم لو كان المراد
بالحاجة كون الناظر لا بد ان يقلد في علمه معلما فيفتقر الى العلم بصدقه
وبه يعلم ان الاتيان في الجواب بصيغة التضعيف محل تامل اذ لم تحمل على تقوية
فافهم واحتجت الملاحدة على مدعاهم وهو احتياج النظر في الالهيات الى معلم
بكثرة اختلاف الاراء في الالهيات حتى زاد المختلفون على سبعين فرقة
فان كثرت الاراء فيها لزم خفاوها المحوج الى التعليم اذ لو ظهرت لتوطات
العقول او جلها على الاصابة اذ العقول متقاربة واحتجت الملاحدة ايضا
بتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم مثل النحو والتصريف والعروض
وفي اسهل الصناعات مثل الخياطة والنسج فاذا تحقق الاحتياج الى المعلم
في اسهل العلوم والصناعات فكيف لا يحتاج اليه في اصعبها وابعدها
بحق الادراك الذي هو الالهيات المتعلقة بمن لا يصل الى حقيقته وكنهه
ادراك والجواب عن الوجه الاول انها اي ان كثرة الاراء في الالهيات
لم تقع لتعذر الادراك الا بمعلم يكون تابعه هو المصيب وانما وقعت تلك
الكثرة لكثرة الانظار الفاسدة ولو صادفت الانظار الصواب لقلت
بل لما تعددت اصلا وغاية ما تدل عليه كثرة الانظار الفاسدة صعوبة
اصابة الصواب لكثرة اوجه الغلط ولا نزاع في العسر ولا في ان المعلم المرشد
يكون الادراك بالنظر معه اسهل كما ياتي وانما يتم ما ذكر لو كانت كثرة
الاراء لتعذر الادراك الحقيقي استقلالا فحينئذ يحتاج الى المعلم وليس كذلك

وعن الثاني ان الاحتياج الي المعلم في العلوم السهلة والصناعات السهلة اذ اريد به
انه بمعني تعذر الكسب بدونه اي بدون المعلم فهو غير مسلم وكيف يسلم ان
اكتساب الخياطه مثلا غير احتيج فيه عادة في الغالب الي معلم يكون متعذرا عقلا
بدونه مع ان خياط انما اكتسبها بالتامل وكذا العلوم غير الشرعيه وساير الصناعات
فانها انما اخرجت في اول نشاتها بلا معلم محسوس كاخراج العروض والنحو بالتامل
في الاوزان الشعرية وتراكيب العرب و ان اريد ان ذلك الاحتياج بمعني تعسره
اي الكسب للعلوم والصناعات فهو غير متنازع فيه فان العسر في اكتسابها بدون
المعلم نقول به واللازم عليه عسر اكتساب الالهيات ولا اشكال فيه اذ لا اخفا في
ان الارشاد الي المقدمات الضرورية او المنتهية الي الضرورة وفي ان الارشاد الي
وجه حل الاشكالات الواردة علي الاكتساب بتلك المقدمات نعم العون اي ذلك
الارشاد نعم ما يستعان به علي تحصيل الكمالات العلمية اذ فيه كفاية مونة
ما يخشي من مزاحمة طرف الايهام المبحث الرابع في التوصل بالنظر
الي الواجب اجماعا وهو معرفة الله تعالي لا نزاع بين المسلمين في وجوب
النظر فيما يوصل لمعرفة الله تعالي وانما اتفق علي وجوب الموصل الي المعرفه
لكونه اي النظر مقدمة مقدورة للمكلف يتوصل بها للمعرفة الواجبة
وجوبا مطلقا اي من غير تقييد وجوبها بحصول تلك المقدمة التي
هي النظر وتركيب الدليل المشار اليه بما ذكر علي المطلوب اذ يقال
النظر مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا وكل مقدمة مقدورة
لما يجب مطلقا فهو واجب فالنظر واجب وهو المطلوب اما كون النظر
مقدمة فلان المعرفة ليست ضرورية فيجب كونها موقوفة علي النظر
واما كونها مقدورة فظاهر لان العاقل هو الذي يتاتي منه النظر واما كون
المقدمة المقدورة للواجب واجبة فلانها ان لم تجب جاز تركها فان لم يبق
وجوب المتوقف عليها لم يكن واجبا مطلقا وهو خلاف الفرض وان بقي
وجوبه وهو لا يمكن فعله مع تركها لزم التكليف بالمحال واحترز بالاطلاق
من الوجوب المقيد بوجوب المقدمة فلا تجب تلك المقدمة بوجوب المقيد
وجوبه بها كالاستطاعة للحج فلا يجب تحصيلها ويدخل في الوجوب المقيد
وجوب الشي الذي له مقدمة غير مقدورة كالايجاب لافعال الصبي بالنسبة

لبلوغه

لبلوغه اذ لا يجب تحصيله قطعا واما وجوب المعرفة المتوقفه علي النظر
فالاجماع منعقد عليه الا ان منشاه مختلف بالنسبة الينا اذ لا يجب تحصيله
قطعا واما وجوب المعرفة المتوقفة علي النظر والي المعتزله اما وجوبها
عندنا اهل السنة فحاصل بالشرع المبعوث به النبي الكريم صلي الله عليه
وسلم للنص علي ذلك فمنشاه لدينا الشرع لا العقل ومن دليل النص قوله
تعالي وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا فانه يدل علي نفي العقاب قبل بعثة
الرسول ونفي العقاب يستلزم نفي ملزومه وهو التكليف اذ لا عقاب الا مع تكليف
ونفي التكليف يستلزم نفي الوجوب الذي هو نوع منه قبل الشرع فيكون
حصوله بالشرع اذ لا قايل بثبوته بغير العقل والشرع فاذا انتفي بالعقل لزم
ثبوته بالشرع وهو المطلوب ومن الدليل قوله تعالي فاعلم انه لا اله الا الله
لانه امر بالمعرفة وكل امر فهو للوجوب حقيقة وللاجماع علي ذلك ايضا وحجية
الاجماع شرعية لقوله صلي الله عليه وسلم امتي لا تجتمع علي ضلالة
وانما تمسكنا بالنص والاجماع في ثبوت المعرفة اذ حكم العقل اي لاجل ان
حكم العقل معزول اي ملغي في الاحكام التكليفية لما سيجي من ابطال
ثبوته نقلا كما يدل عليه كما تقدم وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا
وعقلا كما يستبين عند الرد علي المعتزلة القايلين باثباته واما وجوبها عند
المعتزله فحاصل عقلا اي بالعقل بمعني ان العقل هو الذي يثبت ذلك الوجوب
من جهة حكمه بانه ان لم يعمل الانسان بمقتضي ذلك الوجوب فهو مذموم
عند العقلا وناقص عندهم ثم اشار الي وجه حكم العقل بذلك فقال وانما
قالوا بان وجوب المعرفة عقلي لكونها اي المعرفة دافعة عن صاحبها
لضر خوف العقاب اي للضرر الذي هو خوف العقاب الاخروي وخوف غيره
اي غير العقاب الاخروي كهلاك الانفس والاموال في الدنيا وانما قلنا
ان الخوف ضرر لانه تتضرر به النفوس اذ لا راحة معه ولو لم يقع المخوف
فاحري اذا وقع فما يودي الي دفعه يجب لان تارك ما يدفع ما يضر مع القدرة
علي دفعه مذموم عند العقلا ناقص وسبب الخوف ان العقلا اختلفوا في
اثبات الصانع باوصافه المعلومة وقالوا ان من لم يثبته ولم يعبده يعاقبه
والانسان سمع اختلافهم فالعاقل يجوز ان الصانع ثابتا في نفس الامر

يكون

يعاقب الجاهل به كما قيل وسمع ان المثبتين يقاتلون غيرهم فيقع الهلاك
بسبب الجهل به في الانفس والاموال وايضا اذا راه الانسان النعم تترادف عليه
فالعاقل يجوز ان يكون لها خالقا يطالب بالشكر عليها فيعاقب من لم يشكره
بالعباده وعبادة المجهول لا تنبعث لها النفوس فاذا انفور الانسان ماذكر
من اختلاف العقلا ووجود النعم جوز وجود صانع يعاقب ان لم يعرف ولم يعبد
فيحصل له الخوف وهو ضرر ومشقة ولا يندفع الا بالمعرفة فيجب بحكم
العقل على ما قرر ورده هذا الاستدلال المعتمد للمعتزلة بمنع الخوف
لانه موقوف على الشعور بالنعم وباختلاف العقلا وان منهم من اثبت الصانع
وحكم بان جاهله يقاتل في الدنيا ويهلك في العقبا والشعور بما ذكر لا يلزم
في الاغلب من الناس وصحة عدم الشعور بديهة بان لا يسمع بالاختلاف ولا
بما قيل ولا يشعر بمقتضى النعم بان يغفل فيها عن مقتضاها وهو حال
اكثر العامة وعلى تقدير سماعه لا يصدق بحصوله اذ لا يلتفت الانسان لغير
ما هو منهمك فيه غالبا فلا يحصل للانسان في الغالب ضرر الخوف فلا يوجب
العقل المعرفة الدافعة له وايضا غاية ما ذكر ان ارتكاب الاحوط لصحة ان يكون
ما ذكر حق والخوف المضر الذي لا راحة معه لا يكون مع الاحتمال عادة فلو لزم
ان لا تكون للانسان راحة لاحتمال الموت في كل وقت اذ هو يشاهده ويتيقنه
مع احتمالها في كل ساعة ولم تجر العادة بالخوف منهما المضر الا للنادر ولو سلم
ان الانسان لابد له من الشعور بالنعم وبالاختلاف وما قيل وذلك يوجب
خوف العقاب الاخروي والهلاك في الدنيا فالخوف لا ينفيه طلب المعرفة
حتى يكون طلبها واجبا بل الخوف باق بحاله اي على حاله عند طلب المعرفة
لاحتمال وقوع الخطا في النظر فيما يحصلها فيكون الحاصل الجهل المركب وصاحبه
معرض للهلاك عاجلا واجلا ولاحتمال عدم العثور على وجه الدلالة ولو بالاعتقا
فيبقى في الجهل البسيط فطلب المعرفة الذي هو المقدور للمكلف لا يومن فلا
يكون واجبا عقلا ولا يقال تكفي في ايجاب العقل مقدمة مدركة لكل احد
ولو لم يقع شعور بما يوجب الخوف اصلا وهي ان الانسان العالم اقرب الى
السلامة واشرف من الجاهل واحسن منه حالا لتحري العالم مظان النجاة
والبعد عن امكنة العطب لانا نقول ان اريد العالم في الجملة لم يفد لان كلامنا

في

في العالم بالصانع وماله من اوصاف الكمال وان اريد العالم بالصانع فمن اين يتحقق
انه اقرب الى السلامة واحسن حالا من الجاهل على العموم اذ كون العارف احسن
حالا من الجاهل في القرب من النجاة والسلامة ليس على اطلاقه حتى تكون المعرفة
واجبة فان المعرفة ربما اوجبت لوما وهلاكا لعدم القيام بحقوقها فلا تكون
المعرفة اقرب الى السلامة بل البلاهة ادنى اي اقرب منها الى السلامة والخلاص
من اللوم والخلاص كما في حق الصبي والمجنون فانهما ابعد من اللوم والمطالبة فيجوز
ان تكون البلاهة بعد البلوغ بلا جنون والغفلة عن المعرفة اقرب الى عدم المطالبة
ممن تصدى للمعرفة اذ يطالب المتحقق بحقوق لا يطالب بها المجهول ولهذا يقال
البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا ومن هذا يقال ايضا الادب مع القرب
اصعب واكثر خطرا من الادب مع البعد لان القريب يطالب باكثر مما يطالب به البعيد
فكون المعرفة اشرف من الجهالة في الجملة لا يوجب المعرفة من جهة السلامة
والخلاص ولا عبرة بمجرد الشرف الذي لا تتحقق معه النجاة ثم ان وردت
اشكالات على الاستدلال السابق فاشار اليهما والى اجوبتهما فقال وقد ينازع في
انيا لا يتم الدليل المذكور الا بهما احدهما امكان وجوب المعرفة فان للمعترض ان
ينازع في امكان وجوب تلك المعرفة بان يقول لا يصح هذا الامكان لما فيه
من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وما فيه احد هذين المحالين محال وبيان
ذلك ان تحقق وجوب المعرفة الذي ينبتم عليه وجوب النظر فرع امكان ذلك
الوجوب ولو امكن الوجوب فعند فرض وقوع هذا الممكن الذي هو وجوب المعرفة
اما ان يتعلق بالعارف فيكون ايجاب المعرفة عليه تكليفا بتحصيل الحاصل
الذي هو المعرفة وهو محال او يتعلق بغير العارف فيكون ايجاب المعرفة عليه
تكليف الغافل اذ الجاهل غافل عن المعرفة فتكليفه بها تكليف للغافل وتكليف
الغافل محال فامكان وجوب المعرفة محال لتاديته الى احد هذين المحالين
وثانيهما وجود الدليل على وجوب المعرفة فللمعترض ايضا ان ينازع في ذلك
اما النص كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فيقول ان دلالته ظنية لاحتمال
ان يكون الامر فيه للندب كما قيل انه مفاده واما الاجماع فيقول ان نقله
بالاحاد فيكون ظنيا والظن لا يفيد في اليقينيات بل له ان ينازع في الاجماع
المنعقد على وجوبها اي المعرفة بالمعارضة بان يدعى ان الاجماع انما انعقد

علي عدم وجوبها فيقول لو كانوا اي السلف الصالح الذين هم المسمون لهذا
الدين يكتفون ممن يريد الدخول في الاسلام بمجرد التقليد لقواعد الدين بالاقرار
بكلمتي الشهادة المتضمنتين للعقايد وما اكتفوا بالتقليد الا انهم يرون ان المعرفة
الحاصلة بالدليل لا تجب فقد انعقد الاجماع من السلف علي عكس وجوب المعرفة
لتقرر نقل الاكتفا بالتقليد عندهم من غير نكير و ثالثها كون النظر مقدمة لتحصيل
المعرفة فان وجوب النظر عندكم لم يتقرر الا بكونه مقدمة للمعرفة الواجبة
اجماعا عندكم كما تقدم فللمعترض ايضا ان ينازع في ان النظر هو مقدمتها اي مقدمة
المعرفة بحيث لا تحصل بدونه فيقول لقد تحصل تلك المعرفة بغير النظر مثل
التعليم كما يراه الملاحدة علي ان ما مر من ان التعليم لابد منه في حصول المعرفة
و مثل الالهام علي ما يراه البراهمة القايلون ان اصل المعرفة الالهام من الله
تعالي او قول الامام المعصوم كما يقول به الشيعة او المجاهدة وتصفية الباطن
كما يقول به الصوفية فاذا كانت المعرفة يصح ان تكون عن هذه الاشيا لم تتوقف
علي النظر فلا يكون مقدمة لها يجب بوجوبها و رابعها اطلاق وجوب
المعرفة الذي هو من اجزاء الدليل وذلك لان الدليل اعتبر فيه كون المعرفة
واجبة وجوبا مطلقا فيجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق وهو النظر اذ
لو كان وجوبها مقيدا احتمل ان يكون ما قيد به الوجوب وجود النظر فاذا قيد
الوجوب بوجود النظر لم يجب النظر بوجوبها قطعا فان للمعترض ايضا ان ينازع
في اطلاق وجوبها اي في كون وجوب المعرفة مطلقا بان يقول وجوبها من جملة
الوجوبات المقيدة لا المطلقة اذ هو اي وجوب المعرفة مقيد بوجود الشك
اي التردد في نسبة القضية هل هي واقعة ام لا او مقيد بعدم العلم بالمطلوب
ضرورة ان من لم يجهل شيا ولم يتردد فيه بل علمه استحال ان يكلف به لانه
تحصيل الحاصل و خامسها كون المقدمة يجب بايجاب ما يتوقف عليها
وذلك ايضا من تمام الدليل اذ معلوم انه اذا لم يستلزم وجوب الشي وجوب مقدمته
لم يتم الدليل لانه مبني علي ان ايجاب المعرفة ايجاب للنظر المتوقف هو عليه
فان للمعترض ان ينازع ايضا في وجوب المقدمة بوجوب ما يتوقف عليها حصوله
بان يقول لا يلزم من ايجاب المتوسل اليه ايجاب الوسيلة باعتبار المخلوق
فان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك البنا لم يستلزم كونه اوجب عليه

احضار

٥٢

احضار مقدمات البنا لجواز ايجاب ذلك الاصل الذي هو البنا في المثال مع الذهول
اي ذهول السيد عنها اي عن المقدمة فيلزم انه لم يتعرض في ايجابه الاصل لايجاب
مقدمته واذا جاز هذا في خطاب المخلوق وخطاب الخالق وارد علي حسب ما يتفاهم
لغة لم يلزم من دلالته علي وجوب المتوسل اليه دلالته علي وجوب الوسيلة بل
يجوز ايجاب المتوسل اليه مع التصريح بعدم وجوب الوسيلة ولا يقال ايجاب المتوسل
اليه بدون ايجاب الوسيلة يقتضي جواز تركها وعند تركها لا يتاتي الاتيان بالمتوسل
اليه فيكون في ذلك تكليف بالمحال علي ما اشير اليه فيما تقدم لانا نقول التكليف
بالمحال في هذا المقام هو ان يكلف بالاتيان بالمتوسل اليه ويكلف بترك الوسيلة
ولم يوجد واما ان يكلف بالمتوسل اليه من غير تعرض للوسيلة بالوجوب فلا تكليف
بالاستحالة فيه وغاية ما هنالك انه يلزم من الاتيان بالمكلف به الاتيان
بوسيلته ولا يلزم من التكليف به التكليف بها ولا بتركها فان عنيت بالوجوب
لزوم الاتيان بها عند قصد الامتثال سلمناه ولا يستلزم كونها مامورا بها امر
وجوب وهو الذي ندعيه اذ ليس كل لازم الاتيان يكون مامورا به مدلولا للخطاب
فان قلت فيلزم ان لا يثاب عليه ثواب الواجب مع لزوم الاتيان به قلنا نعم
ذلك هو الاصل الا ان الفضل الالهي يناسب ان يثاب عليه ثواب الواجب ولو
لم يومر به للتوصل به للمامور به فافهم وهذه اشكالات خمسة اشار الي اجوبتها
علي هذا الترتيب فقال فيجاب اي اذا نوزع بايراد تلك الاشكالات فانه يجاب
عن الاول منها وهو ان امكان وجوب المعرفة كما اقتضاه الدليل يستلزم تحصيل
الحاصل اذ توجه الوجوب للعالم وتكليف الغافل ان توجه لغير العالم بانا نقول
الوجوب توجه لغير العالم وليس في ذلك تكليف الغافل لانه لا غفلة مع فهم
المكلف الخطاب وسماعه اياه وانما تكليف الغافل ان يكلف من لا يسمع او لا يفهم
الخطاب فاذا قيل للمكلف انك مكلف بان تعلم تصورا وتصديقا ان للعالم صانعا
قادرا قديما الي اخر الصفات فانما يكون من تكليف الغافل اذا لم يسمع هذا الخطاب
او سمعه ولم يفهمه لكونه من لغة اخري ولم يفسر له المراد واما ان سمعه وفهمه
او فسر له بان المراد تكليفه ان يتصور معني هذه الاوصاف فان لم يكن قد
تصورها ثم يعلم بثبوتها لصانع العالم فليس من تكليف الغافل في شي فقد
ظهر ان البحث مبناه المغالطة بجعل غير العالم بما كلف بعلمه في منزلة غير

العالم بالخطاب لغفلة وعدم فهم بلا تقصير و يجاب عن الثاني وهو انكار وجود
الدليل علي وجوب المعرفة وذلك بدعوي ان النص انما يفيد الظن والاجماع نقل
بالاحاد فهو ظني والظن لا يفيد في اليقينيات وبالمعارضة بان الاجماع انما قام علي
عدم الوجوب للمعرفة للاكتفا بالتقليد بان يقال لا نسلم نقل الاجماع بالاحاد
بل الاجماع المنعقد علي وجوب المعرفة متواتر لنقله جمع خلفا عن سلف
يستحيل تواطوهم علي الكذب عادة بل ينبغي ان يكون هذا امما تواطات عليه
ملل الايمان جميعا وكيف يصح من مومن ان لا يقول بوجوب المعرفة التي هي
الايمان بالله تعالي ثم لو سلم ان النص ظني والاجماع لنقله بالاحاد ظني ايضا
فالوجوب الشرعي يكفي فيه الظن المفاد لما ذكر اذ ليس من الاعتقادات ولكن
هذا لا يخلو من ضعف لان الوجوب الظني مظنة الاختلاف وذلك يفضي الي صحة
اصابة المخالف ولا معني لصحة اصابة من ادعي ان معرفة الله تعالي لا تجب
فافهم واما المعارضة بالاجماع علي عدم وجوب المعرفة للاكتفا بالتقليد فلا
يسلم لان المنقول انهم انما يكتفون بالمعرفة عن الدليل الجملي وليس مدعانا
الوجوب بالدليل التفصيلي فقط بل وجوب المعرفة باي دليل الا ان المعرفة
بالتفصيلي عندنا فرض كفاية وبالجملي فرض عين ثم لو سلم انهم اكتفوا
بالتقليد ففي بعض الافراد ضرورة وجود المعرفة من الكثير الاغلب بالدلايل
فيثبت وجوب المعرفة في الاغلب فيجب النظر في الاغلب وذلك كاف في تحقيق
الدعوي اذ الاغلب هو المعتبر علي انا لو سلمنا عدم الاغلبية كفانا مجرد
الوجوب في الجملة وهو صحيح لان جواز الترك اي ترك المعرفة للبعض بان
يكفيه التقليد وان كان كثيرا لا ينافيه الوجوب اي وجوب المعرفة في الجملة
وهو كاف في ثبوت المدعي هذا والحق ما ذكر من الوجوب عينا وكفاية و يجاب
عن الثالث وهو ان المعرفة لا تتوقف علي النظر حتي يجب بوجوبها لحصولها
بالتعليم او الالهام او قول المعصوم او المجاهده والتصفية بان يقال احتياج
طريق تحصيل غير الضروري من العلوم الي نظر ما ضروري بمعني ان ما ذكر
من الطرق الذي غير النظر الذي زعم انها يتوصل بها الي العلم كالتعليم تحتاج في
التوصل بها الي نظر ما وذلك امر ضروري فان التعليم ليس المراد من التوصل به
الي العلم مجرد ذكر المعلوم فيدرك بلا دليل لانه لا يكون حينيذ نظريا

بل

بل ضروري ينبه عليه بتذكيره اولا يكون علما اصلا بل اعتقاد تقليد وانما المراد
من التوصل ان المعلم يرشد الي المقدمات والي وجه الدلالة والي وجه دفع الشبه
والشكوك فاذا حصل عند المتعلم ما ارشد اليه انتقل الي النتيجة والانتقال
الي النتيجة بعد ادراك الدليل حصول عن نظر فلم يخل التعليم من نظر ما بهذا
الاعتبار وكذا الالهام لا يوثق به حتي يعلم انه من الله تعالي ولا يعلم انه منه
الا بالنظر وان اريد خلق العلم النظري ضروريا فالكلام في النظري ما دام نظريا
واما اذا صير ضروريا فقد خرج عن محلية البحث واما قول المعصوم فلا تعلم عصمته
الا بنظر ولا يكفي فيه اخبار معصوم اخر لنقل الكلام اليه فيتسلسل حتي ينتهي
الي النظر وكون ادراك عصمته ضرورية ظاهر المنع واما التصفيه والمجاهده
فلا تفيد عند القايلين بذلك الا بعد تحقق المعرفة بالنظر فلو توقفت المعرفة
عليها لزم الدور ثم لو سلم ان ثم طريقا لا يحتاج الي النظر في افادة المعرفة
كما قيل في التوجه للعلم وفي مجرد الاهتمام به فهو نادر ولا يضر في المدعي
اذ الحكم يختص بالامر الاغلب فالعلم الذي ليس بضروري يفتقر الي النظر
غالبا فالحكم بوجوبه لوجوب المعرفة صحيح لان النظر فيه الي الاغلب الذي هو المدعي
في الاحكام و يجاب عن الرابع وهو ان وجوب المعرفة غير مطلق بل هو مقيد بالجهل
بالمنظور فيه واذا كان مقيدا لم يصح قولنا وكلما توقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب لان وجوب المعرفة مقيد بما ذكر بان يقال معني اطلاق الوجوب
اي وجوب المعرفة عدم تقييده اي الوجوب بتلك المعرفة الخاصة التي هي النظر
وليس معني الاطلاق ان وجوب المعرفة لا يتوقف علي شي اصلا حتي يرد انه توقف
علي الجهل وكون الوجوب يتقيد بشي فلا يثبت حتي يحصل ذلك الشي ويكون
مطلقا باعتبار شي اخر فيجب ذلك الشي الاخر بثبوت الوجوب ان كان ذلك الشي
مقدورا كثيرا شرعا وذلك كوجوب الصوم بالنسبة الي النية فهو مطلوب فيجب
الاتيان بها و بالنسبة الي الاقامة اي عدم السفر فانه مقيد بها فلا يجب تحصيلها
وكوجوب الحج بالنسبة الي الاحرام فيه فانه مطلق فيجب بوجوب الحج ويجب
تحصيله و بالنسبة الي الاستطاعة مقيد فلا يجب بوجوبه فلا يجب تحصيلها
فلا يجب حتي تحصل ويعلم من هذا انه لا يرد نقض الدليل المتقدم بالجهل
والشك بان يقال لو كان توقف وجوب المعرفة علي شي يوجب وجوبها

وجوبه لاتنتقض بالشك والجهل لان وجوب المعرفة متوقفة عليهما ولا يجبان
بوجوبهما اتفاقا ووجه عدم الورود ان الوجوب بالنسبة الى الجهل والشك مقيد
وبالنسبة الى النظر مطلق فمبنى التوقف فيهما انهما لايجب حتى يحصلا ومعناه
في النظر ان الامتثال لايحصل الا بحصوله لان الوجوب لايكون الابعد حصوله
كما فيهما فقد اختلفت جهة التوقف فلم ينتقض الدليل على انانقول انهما غير
مقدورين فلايرد النقض بهما و يجاب عن الخامس وهوان ايجاب المعرفة لايستلزم
ايجاب مقدورها لصحة تعلق الامر بالمتوسل اليه من غير تعرض للوسيلة بان تقال
المعرفة كيفية اي صفة لاتتعلق بها قدرة العبد من حيث هي كسائر الكيفيات
مثل القدرة نفسها والاراده والبياض والسواد واذا كانت كيفية لاصحة
لتعلق الايجاب بنفسها من جهة انها ليست بفعل كالحركات فلامعنى لايجابها
سوى ايجاب تحصيلها ومن المعلوم بالاتفاق ان ايجاب تحصيل صفة ليست في
الوسع كالكيفيات انما هو ايجاب سببها اذ ذلك السبب هو الذي في الوسع ويمكن
ان يباشر بالقدرة فهو الذي يفهم قطعا ان التكليف بسببه تكليف به سواء
منع التكليف بالمحال اوجوز لان هذا هو المتقرر في العرف الشرعي واللغوي
المعتبر في الدلالة وذلك كايجاب حز الرقبة اي قطعها في ايجاب القتل اي عند
ايجاب القتل فان الجزء الذي يمكن ان يباشر بالقدرة انما يفهم من ايجاب القتل
الذي هو ازهاق الروح ايجابه ضرورة ان القتل غير مستطاع فلايفهم من التكليف
به الا التكليف بسببه فكذا ايجاب المعرفة انما فيه ايجاب لسببها المقدور
وهو مباشرة النظر ثم لوكانت الوسيلة والمتوسل اليه فعليين مقدورين معا
وتوقف احدهما على الاخر كغسل جميع الوجه كغسل بعض الراس امكن الايراد
المذكور والذي يهدم اساس هذه الايرادات كلها زيادة على اسقاطها بالاجوبة
السابقة التمسك بالاجماع الواقع على وجوب النظر كما صرحوا به فلو اكتفينا بذلك
الاجماع على وجوبه لكفينا هذه المونات ولم نحتج الى تلك الاجوبة وذلك ان
وجوب النظر لما كان عندنا شرعيا كفانا في اثباته بعض الادلة الشرعية ومن
اقواها الاجماع فهو كاف فيه ودلالته قطعية على ان لنا حيث كان شرعيا
ان نثبته بالدليل الظني كالاجماع الظني وظواهر النصوص كقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض وقوله تعالى انظروا الى اثر رحمة الله وغير ذلك لم

اشار

اشار الى اقوى حجج المعتزلة على كون ايجاب النظر في المعجزة وفي كل ما يودي الى
ثبوت التكاليف عقليا فقال قالوا اي المعتزلة لولم يجب النظر الاشرعا بان
لايكون العقل منشاه بل منشاه الشرع للزم افحام الرسل اي غلبتهم بالحجة بحيث
لايمكنهم الزام المكلفين الشرايع بالبرهان الذي هو سنة الله مع خلقه فتنتفي فايدة
البعثة التي هي انتفا الحجة للخلق يوم القيامة والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله وبيان الملازمة انه لو لم يكن عقليا بل شرعيا لكان للمكلف ان يقول
للرسول حين يقول له انظر في الايات لتعلم صدقي في قولك انظر اما ان يكون امرا
تدعي انه يحق علي امتثاله ويلزمني اتباعه اولا فان قلت انه ليس هو امرا
يلزمني امتثاله ولا يحق علي اتباعه فقد كفيتني مونة جوابك لانك تقول لي
ان امرك لاعبرة به فقد رفعت عني مقتضى امرك بقولك وان كنت تدعي
انه امر يحق علي اتباعه فهذه المقدمة باطلة اذ حقية هذا الامر بان يجب
علي النظر من جهتك متوقفة على ما يتوقف عليها فتنتفي لاستحالة ثبوت
احد الامرين المتوقف وجود كل منهما على وجود الاخر اذ التوقف كذلك دور
وحصول احد متعلقي الدور محال وبيان ذلك اني لاانظر في دلايلك مالم يجب
علي ذلك النظر لانك تسلم ايها الرسول ان النظر اذا انتفى وجوبه عني فلي
تركه اذ مالا يترك هو الواجب فقط ومالا يجب فللمكلف باقرارك تركه واذا
كان لي تركه فلي ان امتنع من النظر واوقف وقوعه على وجوبه اذ لست ظالما
في الامتناع والايقاف بتسليمك وهذه المقدمة لايمكن للرسول انكارها ثم
يقول المكلف للرسول وتسلم لي ايضا ان النظر لايجب علي مالم يثبت الشرع
ليحصل الوجوب من قبله وتسلم ايضا ان ثبوت الشرع لايتحقق مالم انظر اما
الوجه الموجب لتسليمك للاولى من هاتين المقدمتين وهي القايلة بتوقف
وجوب النظر على ثبوت الشرع فلانه اي وجوب النظر انما يثبت عندك بثبوت
الشرع واما الوجه الموجب لتسليمك للثانية من هاتين فلانك تقول
انت وغيرك ثبوته اي الشرع انما هو بالنظر اي ليس ضروريا والا لما امرتني
ان انظر لاعلم ثبوت صدقك الذي به يثبت الشرع فقد توقف وجوب النظر
وحقيته علي على ثبوت الشرع وتوقف ثبوت الشرع على وجود النظر وتو قف
وجود النظر على وجوبه اذ لي ايقافه عليه وتوقف وجوبه على ثبوت

الشرع وهذا دور فلا تثبت حقية النظر ووجوبه علي من قبلك اصلا وتركيب
الدليل لينتج دفع قول الرسول علي هذا وهو قوله النظر يحق عليك او يجب
بامري ومن قبلي هكذا وجوب النظر متوقف علي ثبوت الشرع اذ لا وجوب
الا من قبل الشرع علي هذا فما لم يثبت الشرع لا يثبت الوجوب وثبوت الشرع
متوقف علي وجود النظر اذ ثبوته نظري لا ضروري ووجود النظر لما
كان لي تركه ان لم يجب بوفاق الرسول فلي اذا وقف علي وجوبه فيصدق
ان وجود النظر متوقف علي وجوبه وقد تقدم ان وجوبه متوقف علي ثبوت الشرع
المتوقف علي ما يتوقف علي الوجوب فالحقية المدعاة متوقفة علي ما تتوقف
عليهما فبطل ثبوتهما من قبلك ايها الرسول ووجه انتاج هذا الدليل ان
المتوقف علي المتوقف علي الشي متوقف علي ذلك الشي وهو ظاهر واذا
توقفت حقية النظر ووجوبه من الرسول علي ثبوتهما منه قبل ثبوتهما بطل
ثبوتهما فلا يمكن للنبي الذي ادعاها الزامه اي الزام المكلف ثبوتهما وفيه اي
في عدم الامكان افحامه اي قطع دعواه وحجته فقد اتضح لك بما قررنا وجه
ورود الكلام بين النبي والمكلف علي طريق الدعوي والاحتجاج وذلك لان
تولد النظر انشاء ولا يرد فيه الاحتجاج بالحجة والابطال بالبرهان الذي هو
ملزوم الافحام وانه انما تقرر فيه ذلك باعتبار لازمه الذي هو ان الوجوب
المقتضي له حق لازم فان قلت المطالب بالبرهان علي مدعاه هو الرسول
فلا يفتقر المكلف الي الابطال حتي يقيم الرسول الدليل وما دليله قلت
له اذ يدعي ان هذه المقدمة لا تفتقر الي الدليل لقيام الحجة بما نسقها او وضوحها
فيرد من جهة المكلف ما ذكر وله ان يقيم الدليل هكذا هذا امر من الشرع وكل
امر كذلك يجب عليك امتثاله او يحق عليك امتثاله فهذا يحق عليك امتثاله
فيرد من جانب المكلف ما ذكر لابطال هذه النتيجة وعلي هذا يكون كلام المكلف
من باب المعارضة بما يبطل مقتضي دليل الخصم ولا يضر في الاحتجاج اسقاط
المقدمات او بعضها لوجود العلم بالمسقط واجيب من جانب اهل السنة
كما قررته المعتزلة في اثبات الافحام بوجهين احدهما انه اي الافحام ان صح
علي الوجه الذي قررتم فهو مشترك الالزام اي يلزم دعواكم بما الزمتموه
لدعوانا بالوجه الذي قررتم بعينه ويسمي النقض الاجمالي لان فيه الجاء

الخصم

الخصم الي الاعتراف بان مدعاه منتقض بجريان ذلك الدليل بعينه وذلك متعذر
هنا اذ الوجوب العقلي الذي زعموا انه هو الثابت للنظر هو ايضا نظري عندهم
سواء كان بنظر قريب او بعيد لان وجوب النظر عقلا متوقف علي ان النظر يفيد
العلم مطلقا او في الالهيات والا كان الاشتغال به تضييعا للوقت بلا فائدة
وذلك قبيح عندهم وكونه يفيد يتوقف علي انظار كما تقدم وذلك كان كيف
كانت فكيف وهي انظار دقيقة ثم ان ادعي ان وجوبه بوجوب المعرفة
لكونه مقدمة لها ازداد بذلك دقة النظر في وجوبه واذا كان الوجوب العقلي
نظريا فله اي فللمكلف حينئذ ان لا ينظر في دعوي النبي بمقدمات من جملته
واذا ارشده النبي الي مقدمات ينظر فيها فله ان لا يسمع ما يوضح له من
جانب النبي من تلك المقدمات فيلزم الافحام اذ يقيم الدليل علي الرسول
ههنا ايضا علي ما قررتم بان يقول انا لا انظر حتي يثبت وجوبه علي من جانب
العقل اذ نسلم ان ما لا يجب يجوز تركه ولا يثبت بالعقل حتي انظر لان من
المسلم ان ايجاب العقل نظري لا ضروري فقد توقف وجود النظر علي ثبوت
وجوبه عقلا وهذا التوقف من جانب المكلف اذ له ذلك ما دام لم يجب عليه
وتوقف وجوبه عقلا علي النظر المتوقف علي الوجوب فجاء الدور فلا يثبت
المدعي وهو ان النظر منك ايها المكلف اوجبه عليك عقلك فيلزم الافحام
فما كان جوابكم فهو جوابنا وهذا هو النقض الاجمالي لان ماله الي ابطال مدعي
الخصم وهو الوجوب العقلي بمقتضي دليله علي ابطال مقابل مدعاه من
غير تعيين وجه الابطال بما يختص به مدعي الخصم وقد يقال علي الالزام في
وجود النظر لا يتوقف عقلا علي وجوبه لصحة ان لا يوقفه المكلف فنقول
نعم ولكن له ان يوقفه فيجيء الافحام ولا يقال ايضا غاية ذلك امكان الافحام
لا وقوعه لتوقف وقوعه علي ايقاف المكلف والامكان لا نسلم استحالته
فنقول امكان الافحام ان اريد به الامكان الذاتي وهو الذي يجامع الاستحالة
العارضة بتعلق العلم بعدم ذلك الممكن فليس هو اللازم فقط حتي لا يضر
لزومه لانه ليس ممتنعا في نفسه بل يلزم معه ايضا الامكان الذي لم تعرض
له الاستحالة وان اريد الامكان الذي لم تعرض له الاستحالة اصلا ولو عند
مشية المكلف مغالبة الرسول فلزومه فاسد لتعلق علم الله تعالى بانه

لا يكون لان لله ولرسوله الحجة البالغة بالاجماع فتمتنع صحة وقوع الافحام ولو
شاء المكلف وما ذكر يقتضي انه متى شاء المكلف غلب ولا يبعد لمعارضة غلبته
بالحجة ولو على تقدير مشيئته و ثاني الوجهين يتقرر ببيان محل غلط المستدل
وتبيين الحل وذلك ان صحة الالزام اي الزام النبي التكليف للمكلف انما تتوقف على
ثبوت الشرع في نفس الامر ولا تتوقف على علم المكلف بثبوت الشرع كما
اقتضته مقدمة المكلف القايلة لا يجب علي النظر حتى يثبت الشرع اذ معناها
عنده توقف الوجوب على العلم بثبوت الشرع المتضمن للعلم بالوجوب اذ لو
كان المعنى توقف الوجوب على الثبوت في نفس الامر لم يتوقف ذلك على النظر
فاذا كانت صحة الالزام انما تتوقف على تحقق الشرع المتضمن لتحقق الوجوب
في نفس الامر ولا تتوقف تلك الصحة على العلم به اي بثبوت الشرع المتضمن
للعلم بالوجوب لم يلزم توقف ثبوت الشرع على النظر حتى يلزم الدور لان
الشرع يتقرر في نفس الامر ولو لم يعلم به المكلف وذلك ظاهر اذ المتوقف على
النظر هو العلم به اي بثبوت الشرع ولا يتوقف على النظر تحققه اي الشرع
في نفسه حتى يجي الدور فقول القايل انا لا انظر حتى يجب النظر مسلم وقوله
ولا يجب حتى يثبت الشرع مسلم على ظاهره ايض وقوله يثبت الشرع حتى انظر
غير مسلم لان الشرع يثبت في نفس الامر نظرت او لم تنظر ايه المكلف علمت
ثبوته او لم تعلم هذا ان اراد بالثبوت الثبوت في نفس الامر في قوله لا يجب
حتى يثبت الشرع وان اراد العلم بالثبوت منع التوقف ايض اذ ليس الوجوب
متوقفا على العلم بالثبوت وانما يتوقف على سماع الخطاب وفهمه
والحاصل انه ان اراد لا انظر حتى اعلم الوجوب ولا اعلمه حتى اعلم ثبوت
الشرع ولا اعلم ثبوت الشرع حتى انظر قلنا ليس لك ان توقف النظر على
علمك الا لو توقف وجوبه على علمك والوجوب لا يتوقف على علمك بل
على ثبوته في نفس الامر وان اراد لا انظر حتى يجب في نفس الامر ولا يجب
حتى اعلم قلنا ايض يجب ولو لم تعلم فان قيل هذا من تكليف الغافل لان من
لا يعلم الوجوب غافل لعدم علمه بان الوجوب ثابت في حقه قلنا الغافل
كما تقدم هو من لا يسمع الخطاب او لا يفهمه لا من لا يعلم انه حق في نفس الامر
لا لما هذا لم يعتبر لظهور دلالة الحق لمن شاء ان يدرك فالمعتبر امكان ادراك

الحقيقة

الحقيقة مع سماع الخطاب لا ادراكها بالفعل والا امتنع التكليف الا في حق من له
علم ضروري بالحقيقة او اتفق له اختيارا ولا يكاد يوجد فيسقط التكليف
عن جل العباد ولا يقال حينئذ يجب ان ينظر فيما يدعوا اليه المتنبي ليخرج عن
عهدة الوجوب اذ لو كان التكليف مشروطا بالعلم بالمحق والغرض انتفاؤه
كان تكليفا على شرط انتفاؤ هو كتكليف المحال لانا نقول كما تقدم شرط
التكليف ان يكون من المحق في نفس الامر وهو ثابت اذا كان الداعي رسولا
وان لم يمكن علم حقيته وقد ثبت فليس هنا تكليف على شرط انتفاء والحاصل ان
ان امكان ادراك الحقيقة هنا نزل منزلة الادراك بالفعل لقرب الوقوع باحتفاء
الادلة فتامل في هذا المقام المبحث الخامس في ان النظر هل هو اول
واجب ام لا المتكلمون اختلفوا في اول واجب على المكلف فقيل اول واجب معرفة
الله تعالى وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه وانما
كانت اول واجب عنده لانها هي الاصل اي مبنى جميع الواجبات اذ لا يمكن
الاقرار بوجوب واجب ولا العمل به حتى تحصل المعرفة بالله تعالى وقيل
اول واجب النظر فيما يوصل اليها والقصد الى ما يوصل اليها واول تفصيل
الاقوال اي قال الاستاذ اول واجب النظر وقال القاضي والامام الرازي
بل هو القصد الى النظر وانما قالوا النظر او القصد اليه لتوقفها اي المعرفة
المكتسبة عليه اي على ما ذكر من النظر او القصد اليه فهذا التعليل يشمل
القولين الاخيرين لوجود التوقف على كليهما الا ان التوقف على النظر مباشرة
وعلى القصد لكونه مبنى النظر والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان قيد
الواجب الموصوف بالاولية بانه هو ما يكون مقصودا في نفسه
اي لذاته لا يتوصل به الى تحصيل غيره فاول واجب هو الاول الذي هو
معرفة الله تعالى لانها اول المقاصد واوكدها واصلها لا تكون وسيلة
اذ الواسطة هي ما لو حصل المتوسل اليه بدونها استغني عنها والمعرفة لا يستغنى
عنها بحال والا بان لم يرد بالواجب الاول المقيد بكونه مقصودا في نفسه بل
مطلق ما يجب تحصيله اولا وان كان وسيلة غير مقصود في نفسه فاول واجب
هو الثاني الشامل للقولين وهو النظر او القصد اليه اذ القصد او النظر
سابقان على المعرفة يتوصل بهما اليها الا انه ان روعي اول ما يباشر

المقصود الاول بالذات فهو النظر وان روعي مطلق ما يتوصل به فهو القصد الي
النظر بل ينبغي ان يكون هو التجريد عن الشواغل العوارض الشاغلة عن القصد
الي النظر ويرد علي كون القصد مطلقا واجبا ان ذلك يقتضي كونه مقدورا يتعلق
به الاختيار وذلك يستلزم قصد ذلك القصد ليدخل تحت القدرة والاختيار
ثم القصد الاخر مثل الاول فيودي ذلك الي التسلسل وهو محال واجيب
بان المقدور ازالة الشواغل عن المقصود فيحصل قصده فهو مقدور لجريان
العادة بحصوله عند حصول المقدور الذي هو ازالة الشواغل وذلك ان من
جملتها ازالة كراهية القصد فتحصل الرغبة فيه فيحصل القصد عادة
واما القول بان اول واجب عدم المعرفة لتوقف النظر علي عدمها ضرورة
اذ لا وجوب للنظر عند حصول المعرفة اذ هو طلب تحصيل الحاصل فلا يصح اذ
ليس عدم المعرفة بمقدور لانه جهل بسيط يحصل قبل القدرة والارادة المسبوق
بالعلم المسبوق بنفيه ولو سلم ان عدم المعرفة الذي هو الجهل البسيط مقدور
فلا يصح ان يكون اول واجب اذ الوجوب الذي نحن بصدده مقيد به اي بعدم العلم
فلا يتقرر وجوب يتعلق بالوسيلة او بالمتوسل اليه حتي يتقرر عدم المعرفة
ضرورة انه لو انتفي ذلك العدم بحصول المعرفه فلا وجوب كما ذكرنا لانه
طلب تحصيل الحاصل ونحن انما نثبت وجوب الوسايل من جهة انها مقدورة
سابقة عن الوجوب المطلق باعتبارها واما السابقة التي يتقيد الوجوب بحصولها
بحيث لا يحصل الا بعد حصولها فلا يجب بوجود المتوسل اليه كما في عدم
المعرفة لا يقال الرد الاول مسلم باعتبار حصول عدم المعرفة اولا اذ هو
غير مقدور واما استدامته اي عدم المعرفة فهي مقدورة فليكن مراد
القايل بان عدم المعرفة اول واجب انه استدامة ذلك العدم اول واجب
لانها مقدورة لانا نقول هب ان الاستدامة مقدورة بترك مباشرة سبب
الاسباب الموصلة الي المعرفة فليست تلك الاستدامة بمقدمة للمعرفة اذ
لا يتوصل باستدامة الجهل الي المعرفة ابدا ولو كان الاستدامة مقدورة
لا يصح كونها اول واجب من الوسايل لعدم التوصل بها وهو ظاهر
وقيل والقايل ابو هاشم من المعتزلة ابو هاشم اول واجب الشك في
المنظور فيه لان النظر فيه انما يحصل بعده اي بعد الشك وذلك لانه
طلب

طلب ما صح من احد طرفي النسبة انما يكون بعد التردد في الحاصل منهما وهو الشك بخلاف
الجهل وان كان سابقا عن النظر لا يحصل النظر عنه مباشرة كما في الشك
ورد هذا القول بانه اي الشك ليس بمقدور للمكلف لانه من جنس الكيف
كالعلم والجهل والقدرة والارادة والبياض والسواد وسبب ذلك وذلك ان
القدرة انما تتعلق بالافعال الكسبيات كالحركات والسكنات لا بالكيفيات
ولو سلم انه مقدور كما قيل اذ لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم الذي هو ضد
له مقدورا فلا يكون ايضا اول واجب بالقصد وهو ظاهر ولا اول واجب
لكونه وسيلة اذ ليس بمقدمة يتوصل به الي النظر الواجب اذ لو كان مقدمة
لم يتات النظر بدونه لتاتي النظر دونه وذلك عند وجود الظن و وجود
الوهم فلا يكون الشك واجب التقديم علي النظر حتي يقال انه وسيلة اليه
و اذا اريد به اي بالشك ما اي معني يتناولهما اي الظن والوهم كما يتناول
معني الشك المعلوم الذي هو استواء الطرفين معا عند العقل وذلك المعني
هو مجرد ملاحظة نسبتي القضية من غير جزم باحدهما لان ذلك هو المتناول
للوهم والظن وجعل الشك حينيذ مقدورا لا بمعني ان القدرة تتعلق بنفسه بل
بمعني امكان تحصيله بمباشرة اسبابه وذلك بان تستحضر نسبتا القضية مع
ترك النظر في الحق منهما فهذا التقدير لا يصح به كون الشك مقدمة لان
مباشرة سبب الشك بترك النظر في النسبة ابتداء وانما لا يودي الي
العلم المسبوق بالنظر بل وجوب النظر مقيد به اي بالشك بمعني انه
لا وجوب حتي يحصل الشك بالمعني المذكور وهو عدم الجزم باحدي نسبتي
القضية ضرورة انه لو انتفي عدم الجزم بان ثبت الجزم انتفي النظر اذ لا نظر
عند الجزم باحدي طرفي نسبة القضية كما تقدم ان الجزم سواء سبق
اولا ينافي النظر فتقرر بهذا ان الشك لا يصح ان يكون اول واجب علي
انه وسيلة لانا ان قلنا انه غير مقدور فظاهر انه لا يكلف به اصلا وان
قلنا انه مقدور ابتداء وانما بمباشرة سبب المقدور الذي هو ترك
النظر مع استحضار نسبتي القضية فلا يكون وسيلة لانه لا يودي الي النظر
قطعا بل الوجوب مقيد به فلا يجب بوجوب النظر وجعله مقدورا بمباشرة
السبب احسن من جعله مقدورا لاجل القدرة علي ضده اذ لا يسلم ان
ض

هذه مقدورا الا امكان التحصيل بمباشرة السبب ولما كان هنا مظنة ان
يقال هذا الكلام يقتضي انه لا وجوب الا عند عدم الجزم فيتقيد الوجوب به
وهذا لا يصح لوجوب النظر مع الجزم الغير المطابق اتفاقا ومع المطابق تقليدا
علي القول المطروق اشار الي الجواب علي ذلك فقال والواجب علي المقلد
تقليدا مطابقا بناء علي انه او عدم كفايته او علي الجاهل جهلا مركبا
وهو الجازم جزما غير مطابق هو النظر في وجه الدلالة اي في الوجه الذي
يدل به الدليل ليقوده اي ليرد النظر من ذكر وهو المقلد والجاهل الي العلم
الذي ينفي التقليد وينفي الجهل وهذا الوجوب فيهما لا ينافي ما تقرر من
امتناع النظر مع الجزم مطابقا او غير مطابق اذ المنافات هنا اعني بين
الاعتقادين والنظر انما هو بمعني ان صاحبهما لا داعية له علي النظر وليس
معني منافاته لهما التضاد الحقيقي فلا يمتنع ايجاب النظر منهما ليزولا
بل نقول انما تنتفي الداعية ان لم يقع في ذلك الجزم نزاع وخلاف والا
نزل منزلة عدم الجزم لان المتنازع فيه من شانه انه لا يجزم بان مقتضاه
حق فتنزل ذلك منزلة عدم الجزم فلم يمتنع النظر بل يجب وعلي هذا
يكون الشك عاما لهما ايضا باعتبار تنزيلهما منزلة التردد فيكون الجواب
عن كونه اول واجب ان الوجه الذي يشمل به ما ذكر وما تقدم ولو
علي وجه التجوز يصيره كما تقدم بحيث يتقيد به الوجوب فلا يجب
بوجوب النظر ومما يرد به علي ابي هاشم في كون الشك اول واجب
ان العقل لا يحكم بحسن طلب الشك ولا يجمل بالعاقل ان يكون مطلوبه
الشك وهذا امر ضروري فكيف يستحيل كون الشي اول واجب عقلا
كما انه يقال ايضا بناء علي ان الوجوب شرعي لا يقع من الشارع طلب
الشك فيما يجب ان يكون معروفا فبطل كونه واجبا علي كل تقدير
ثم البحث السادس في كمال النظر وانه ينقسم الي موصل
لتصور والي موصل لتصديق وفيما يلايم ذلك كمال النظر هو تحصيل
طريق توصل تلك الطريق المحصلة بالذات اي توصل بذاتها من
غير حاجة الي ضم مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة الي
مقدمات النظر فان تلك الحاجة تنفي كمال النظر الي مطلوب اي

كمال

كمال النظر يتحقق بحصول طريق توصل الي المطلوب بشرط ان يكون ذلك التوصيل بذات
النظر وقد علم مما تقدم ان في النظر حركتين الاولي من المطلوب الي المبادي وبها
تحصل مادة الموصل والثانية من المبادي الي المطلوب وبها تحصل صورة
الموصل بكمال النظر بحصول الصورة المودية الي المطلوب بذاتها المودي الي
المطلوب اما تصوري ان كان المطلوب الحاصل عنه تصورا وهو اي الطريق التصوري
المعرف اي يسمي المعرف في الاصطلاح وفيه اربعة اقسام لانه اما ان يكون
حدا او اما ان يكون رسما وكلاهما اما ان يكون تاما او اما ان يكون ناقصا
فهذه اربعة ثم بين وجه انقسامه بقوله اذ لا بد اي وانما انقسم الي
هذه الاربعة لانه لكونه معرفا لا بد له من مميز يشتمل عليه ليحصل
بذلك المميز معرفة المطلوب لامتناع حصول معرفة الشي من غير ان يتميز
عند العقل بما يميزه مما عداه حتي لا يدخل فيه ما ليس هو منه ولا يخرج
عنه ما هو منه فالمعرف يجب ان يحصل به التمييز فان حصل التمييز بامر
ذاتي اي داخل في ذات المطلوب تصوره لكونه من اجزاء حقيقته كالنا طق
في تعريف حقيقة الانسان بالحيوان الناطق فذلك المعرف حد اخذا
من حد البلد المانع من مخالطة لها او اي وان حصل بامر عرضي اي
خارج عن حقيقة المطلوب تصوره يعرض له بالصدق عليه كالضاحك
في تعريف الانسان بالحيوان الضاحك فذلك المعرف رسم اخذا من رسم
الدار اي علامتها لان ذلك الامر الخارجي امارة حقيقة المطلوب وكلاهما
اعني الذاتي الواقع في المعرف والعرضي الواقع فيه اما ان يكون مع الجنس
القريب وهو الذي لا جنس تحته باعتبار الحقيقة المعرفة فاذا كان كل
منهما مع الجنس سمي تاما اما تسمية الحد منهما تاما حينئذ فلاشتماله
علي جميع اجزاء المطلوب لان الجنس القريب يتضمن جميع الاجزاء التي فوقه
حتي لا يبقي الا الجزء المميز وقد ذكر وهو الفصل واما تسمية الرسم تاما
فلان الجنس اشتمل علي جميع الاجزاء ما سوي الجزء المميز وقد قام العرضي
المميز مقامه وهو المسمي بالخاصة وكالتمام بالتضمن كما في المثالين التام
بالمطابقة بان تذكر جميع الاجزاء بالمطابقة او بعضها فالمميز حينئذ اما
ان يذكر في المعرف مع الجنس القريب وفيه قسمان الحد التام والرسم

التام كما تقدم **او بذكر بدونه** اي بدون الجنس القريب وذلك بان يذكر الذاتي
وحده كالناطق في تعريف الانسان او يذكر مع الجنس البعيد كهو مع الجسم
في تعريفه ويسمى حدا ناقصا او يذكر العرضي وحده كالضاحك في
تعريف الانسان او مع الجنس البعيد كهو مع الجسم في تعريفه ويسمى
الرسم الناقص فهذه اقسام الي الاولي فهي اربعة وسمي الاخيرين ناقصين
لعدم اشتمالهما علي جميع الاجزاء الجنسية كما في الاولين ودخل في الناقص
ما اذا ذكر الجنس بعد الفصل او الخاصه لانه في حكم العدم وكذا اذا ذكر
مع العرض العام كالمتحرك للانسان او ذكر الفصل والخاصه معا لان احدهما
مستغني عنه وخص ما فيه الاجزاء الذاتية باسم الحد وان كان كل تعريف
حدا لانه يشترط فيه ان يحد الحقيقة بمنع كل ما خرج عنها عن الدخول
ومنع ما دخل عن الخروج كحد البلد لان التعريف بالذاتي اقوي فهو احق
بالتسمية **واما تصديقي** اي الطريق الموصل الي المطلوب اما تصوري ان
كان المطلوب تصورا كما تقدم واما تصديقي ان كان المطلوب تصديقيا
اي بتحقيق النسبة الثبوتية في نفس الامر والسلبية **وهو** اي الطريق
التصديقي **الدليل** اي يسمى دليلا لما لا بسنده للدلالة اي الارشاد الى
المطلوب ويسمى ايضا حجة لان المتمسك به يحج اي يغلب الخصم ثم الدليل
اقسام لانه **اما** ان يكون **قياسا استثنائيا** لاشتماله علي اداة الاستدراك
وهي لكن الشبيهة باداة الاستثناء في استعقابهما ما يخالف في الجملة
ما قبلهما ثم هذا الاستثنائي قسمان لانه اما ان يكون **متصلا** لتركبه من
مقدمة شرطية متصلة وتسمى كبري ومن الاستثنائية وهي صغراه
كقولك كلما كان الشي انسانا كان حيوانا لكنه انسان ينتج فهو حيوان
اولكنه ليس بحيوان فليس بانسان والاستثنائية فيهما لابد ان
تفيد ثبوت المقدم كما في الاولي فيلزم ثبوت التالي او نفي التالي
كما في الثانية فيلزم نفي المقدم ولا انتاج في استثناء رفع المقدم
او اثبات التالي لان المقدم قد يكون اخص ولا يلزم من رفع الاخص
رفع الاعم ولا من اثبات الاعم ثبوت الاخص **و**اما ان يكون **منفصلا**
لكونه مركبا من مقدمة شرطية منفصلة ومن الاستثنائية ثم تلك

الشرطيه

الشرطية المنفصلة اما ان تكون حقيقية لكونها مركبة من المساوي وبين
النقيضين كقولك اما ان يكون الشي قديما واما ان يكون حادثا فتكون
له معها اربع نتايج باعتبار استثناء احد الطرفين كانه يقال لكنه حادث
او قديم فينتج نقيض الاخر او استثناء نقيض احدهما فينتج ثبوت الاخر
كان يقال لكنه ليس بقديم او ليس بحادث واما ان تكون مانعة جمع
لتركبها من شي والاخص من نقيضه كقولك اما ان يكون الشي ابيض
او اسود فيكون له معها النتيجتان الاخيرتان الحاصلتان باستثناء الاوليان
نقيض احدهما فيلزم بثبوت الاخر واما لم تنتج نقيض الاخر واما ان
تكون مانعة خلو لتركبها من شي والاعم من نقيضه كقولك اما ان يكون
الشي غير ابيض او غير اسود فيكون له معها النتيجتان الاخيرتان الحاصلتان
باستثناء نقيض احدهما فيلزم ثبوت الاخر واما لم تنتج مانعة الجمع
باستثناء النقيض لانه لا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا ثبوته ولم
تنتج مانعة الخلو باستثناء نفس احدهما لانه لا يلزم من اثبات الاعم
ثبوت الاخص ولا رفعه وهذا كله ظاهر وبسطه في صناعة المنطق
او اقترانيا اي اما ان يكون الدليل استثنائيا وقد تقدم او يكون اقترانيا
لتقارن الحدود الثلاثة فيه وهي الاصغر والاكبر والاوسط وفي هيئة
الوسط مع الاصغر والاكبر اربعة اقسام لانه ان حمل علي الاصغر
ووضع الاكبر كقولك كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فهو الشكل الاول
وان كان بالعكس كقولك كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فهو الرابع
وان كان محمولا عليهما كقولك كل انسان حيوان ولا شي من الفرس بانسان
فهو الثاني وان كان موضوعا لهما فهو الثالث كقولك كل انسان حيوان وكل
انسان جسم وترتيب هذه الاشكال بالاولية والثانوية والثالثية
والرابعية بحسب قرب الانتاج للطبع والبعد عنه ثم الاقتراني ينقسم
الي قسمين لانه اما ان يكون **حمليا** لتركبه من قضيتين حمليتين كهذه
الامثلة **و**اما ان يكون **شرطيا** لتركبه من شرطيتين متصلتين كقولك
كلما كان الشي انسانا كان حيوانا وكلما كان حيوانا كان جسما وتنتظم فيه
الاشكال الاربعة كما في الحملي باعتبار هيئة الوسط مع الاصغر والاكبر

ايم فان كان تاليا للاول مقدما للثاني فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فالرابع
وان كان تاليا لهما فهو الثاني او مقدما فيهما فهو الثالث والامثلة واضحة من
المحلي واما استقرا هذا مقابل قوله اما قياسا اي الدليل اما ان يكون قياسا
وقد تقدم واما ان يكون استقراء وهو تتبع الجزئيات ليثبت حكمها لجميع الافراد
وهو قسمان لانه اما ان يكون تاما للقطع باستقصاء جميع الافراد مع القطع
بثبوت الحكم للجميع كان يقال العدد الزوج اما زوج الزوج واما زوج الفرد
وكل زوج الزوج وزوج الفرد ينقسم بمتساويين وهذا في الحقيقة
نوع من القياس و اما ان يكون ناقصا لعدم القطع بالاستقصا او بثبوت
الحكم للجميع وهذا هو الذي ينصرف اليه الاسم عند الاطلاق اصطلاحا
كاستقرا افراد الحيوان فتوجد محركة لفكها الاسفل عند المضغ فيحكم بان
الجميع كذلك وانما سمي ناقصا لان مفاده الظن وهو ناقص عن درجة القطع
واما تمثيلا اي الدليل اما ان يكون قياسا او يكون استقرا او يكون تمثيلا
وهو حمل جزئي على اخر لمساواته له في علة الحكم ونعني بالجزئي الجزئي
الاضافي وهو قسمان لانه اما ان يكون قطعيا للقطع بوجود العلة في
المحمول وهو الفرع وباستقلالها في اثبات الحكم كقياس الانسان على
الفرس في اثبات الحيوانية لمساواته اياه في علتها اي مستلزمها وهو
التحرك بالشعور وعدم الجبر على الحركة وهذا في الحقيقة قياس وان
كان في صورة التمثيل و اما ان يكون ظنيا لعدم القطع بما ذكر وهذا الذي
ينصرف اليه الاسم عند الاطلاق كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بعلة
الاسكار فانه يفيد الظن لاحتمال ان العلة عين الاسكار او هو بقيد
كونه في الخمر ثم اشار الى وجه انقسام الدليل الى القياس والاستقرا
والتمثيل فقال اذ لا بد اي وانما انقسم الى الثلاثة لانه لا بد من مناسبة
بين الدليل والمدلول لينتقل من علم الدليل الى علم المدلول والا لم يدل
عليه فتلك المناسبة اما ان تحصل باندراج اي دخول المطلوب تحت
الدليل لكون الدليل اعم او في حكم الاعم او تحصل بالعكس اي باندراج
الدليل في المطلوب لان المطلوب اعم من الدليل او تحصل باندراجهما
اي الدليل والمدلول معا تحت شي ثالث يجمعهما لكون كل منهما لا يدخل

بنفسه

بنفسه تحت الاخر فاحتيج الى ثالث يجمع بينهما فالاول وهو الذي تحققت
مناسبته باندراج المدلول تحت الدليل هو القياس كقولك كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فان هذا الدليل يشتمل على قولنا كل انسان
جسم لدخوله فيه ودخل فيه الاستدلال بالمساوي لان الحكم على
المصدوق الذي هو الافراد وهو اعم منها كقولك كل انسان ناطق وكل ناطق
جسم ولكن هذا التقرير لا يشمل القياس به القياس الشرطي متصلا
ومنفصلا وكذا الاستثنائي الا ان يعتبر في الشرطي الاوضاع والاوقات
ويأول الاستثنائي على ان المعنى ان المقدم امر انتفى ملزومه وكل
ما انتفى ملزومه فهو منتف او التالي امر ثبت ملزومه وكل ما ثبت ملزومه
فهو ثابت اذ هذا الاعتبار هو وجه انتاجه فتعود الى الاستدلال بالكلي
على الجزئي وقد علم بهذا ان الدليل موجه الى الحد الوسط فاعتبار
تركيبه مع الطرفين والثاني وهو الذي تحققت مناسبته باشتمال
المطلوب على الدليل هو الاستقرا لان تتبع احكام الجزئيات هو الذي
استنتج منه حكم عام يشمل حكم ما استقرا منها كالحكم بان كل حيوان يحرك
فكه الاسفل فانه مطلوب يشتمل على حكم ما استقرئ من الحيوانات والثالث
وهو الذي تحققت مناسبته باشتمال امر ثالث على المطلوب مع الدليل
هو التمثيل كقياس الارز على البر في الربوية بجامع القوت فان احدهما
لا يشمل الاخر وتشملهما العلة ثم هذا انما هو اذا اعتبر الدليل على انه
هو المقدمات المركبة على وجه يستلزم المطلوب وهذا هو الذي يقال
له الدليل سيما في اصطلاح المناطقة وقد يقال الدليل يعني في اصطلاح
المتكلمين لما اي يطلق الدليل على الامر الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى حكم فلا يراد به المقدمات المركبة بل ما ينظر فيه لاستخراج تلك المقدمات
كالعالم وهو ما سوى الله تعالى لدلالته على ثبوت الصانع المختار فان النظر
فيه من جهة تغيره يدل يتوصل به الى ثبوت الصانع وقال يمكن للاشارة
الى انه دليل ولو لم يتوصل به بالفعل وقيد النظر بالصحيح اشارة الى انه
ان نظر فيه من الحيثية التي لا يستلزم بها المطلوب لم يود لشي كما تقدم
ان النظر الفاسد لا يستلزم شيئا ولا يسمى دليلا حينئذ وقال الى حكم ليشمل

مايودي الي علم والي ظن فتدخل الامارة واطلاق الدليل علي ما يشمل الامارة
كدلالة وجود فرس زيد بالباب علي وجوده بالدار كثير وكثيرا ما يخص اطلاقه
اي بما يودي النظر فيه الي الحكم الجازم كالعالم لثبوت الصانع وحينئذ تقابله
الامارة وهي ما يودي النظر فيها الي الظن كدلالة وجود الفرس بالباب علي
زيد في المثال والتوصل المذكور وهو الاستدلال الذي هو طلب المدلول
وقد يخص الاستدلال بما يكون من الاثر الي المؤثر كالعالم للصانع وعكسه
علي هذا يسمي تعليلا كوجود الشمس للاشراق لان المؤثر علة للاثر اي سبب
فيه والدليل فيه تقسيم اخر باعتبار مادته لانه اذا لم يتوقف في مقدماته
علي نقل اصلا بان كان تحققها واثباتها بالعقل جميعا فذلك الدليل عقلي
كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث والا بان توقف في مادته علي نقل
فذلك الدليل نقلي وسواء حينئذ توقف كل من مقدماته القريبة علي النقل
كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقوبة الاخروية فان وجوب
الحج واستحقاق العقوبة الاخروية انما يستفادان من النقل المحض اولا اي
او لم يتوقف كل من مقدماته القريبة علي النقل بل توقف بعضها فقط كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية فان كون الوضوء عملا عقلي
وكون صحته الشرعية بالنية نقلي فتقرر بهذا ان النقلي قسمان
ما يتوقف جميع مقدماته القريبة علي النقل كالمثال الاول وما يتوقف
بعضها كالثاني وانما قيد مقدمات النقل بالقريبة اشارة الي ان
البعيدة لابد ان تتوقف علي العقل فلا يوجد نقلي محض لا يتوقف ولو
في المقدمات البعيدة علي العقل كما ياتي ضرورة ان كل نقلي يتوقف بالاخرة
علي ثبوت صدق المخبر المنقول عنه وثبوت صدقه بالعقل فقط اذ لو كان
صدقه باخبار صادق لنقل الكلام الي الثاني فيلزم التسلسل ان لم يحقق
صدق مخبر ما بالعقل وهذا معني كون النقلي ما يتوقف في جميع مقدماته
القريبة او في بعضها علي النقل هو الذي يعتبر من بيني القسمة كما
صدر به المص وقد يخص الدليل النقلي بالقسم الاول وهو ما كانت مقدماته
القريبة جميعا متوقفة علي نقل كما في قولنا الحج واجب وكل واجب
يعاقب عليه في الاخرة كما تقدم ويسمي حينئذ الدليل الثاني وهو

ما كان

ما كان بعض مقدماته القريبة نقليا وبعضها عقليا كقولنا كما تقدم الوضوء
عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية مركبا وعلي هذا تكون القسمة ثلاثية
فالذي توقفت جميع مقدماته علي عقل عقلي والذي توقفت جميع مقدماته
القريبة علي نقل نقلي والذي توقفت بعض القريبة علي نقل وبعضها
علي عقل مركب ووجه تسميته مركبا ظاهر اما وجود النقلي علي القولين
باعتبار المقدمات القريبة فظاهر كما مثلنا واما وجود النقلي المحض وهو
الذي لا يتوقف في شي من مقدماته او في بعضها علي عقل اصلا ولو في
المقدمات البعيدة فهو باطل اذ لا بد من ثبوت صدق المخبر المنقول
عنه بدلالة العقل اذ لو استدل علي صدق المخبر بالنقل لزم التسلسل
كما بينا وهذا وجه تقييد المقدمات بالقرب كما تقدم ثم نبه علي ان
المطلوب قد يتعين اثباته بالنقل فقط مباشرة وقد يتعين اثباته
بالعقل فقط وقد يجوز اثباته بهما فقال والمطلوب بالدليل ان استوا طرفاه
اي ثبوت نسبته وسلبها عند العقل كوجوب الحج ووجود زيد في السوق
فان ثبوت الوجوب والوجود المذكورين وسلبهما سيان عند العقل
بالنظر الي تحققهما اذ لا دليل علي تحقق احدهما من جهة الدلالة العقلية
فاثباته اي فاثبات ذلك المطلوب المستوي الطرفين انما هو بالنقل
فقط اذ لا دليل للعقل في تحقق احد طرفيه لغرض استوايهما عنده والا بان لم
يستو طرفا ذلك المطلوب عند العقل لان عنده ما يتحقق به احدهما وينتفي
به الاخر فحينئذ ان توقف ثبوت النقل كله عليه اي علي ذلك المطلوب
اثباته انما يكون بالعقل فقط ولا مدخل للنقل فيه ضرورة توقف النقل
عليه فلو اثبت بالنقل لتوقف علي النقل فيلزم الدور والذي يتوقف
عليه النقل مثل ثبوت الصانع وثبوت دلالة المعجزة علي النبوة فانه
لا يثبت نقلي يقطع به ويعتمد حتي يثبت الصانع ودلالة المعجزة علي
النبوة والا بان لم يتوقف النقل عليه بل يصح ثبوت النقل بدونه
وعند العقل ما يحقق به فاثباته يكون بكل منهما اي بكل من العقل
والنقل كوحدانية الصانع عند بعض المتكلمين بنا علي ان دلالة
المعجزة لا تتوقف عليها وكحدوث العالم بنا علي جواز اثبات الصانع

بامكانه وكحدوث الجواهر بعد اثبات الصانع بحدوث الاعراض شحر
النقلي المتوقف علي العقل هو ما يقطع به ويكون شرعيا واما ما يظن
فلا يتوقف علي العقل وان كان شرعيا كما يسمع عن العلما بعد ظن انهم
علما وكذا ما يقطع به وليس شرعيا كما يثبت بالتواتر بناء علي انه
استدلالي نقلي ثم اشار الي ان النقل هل يفيد العلم او لا يفيد من
حيث هو الا الظن فقال ولا خفا عند اهل العقول في افادة دليل النقل
الظن في مدلوله فانا اذا اخبرنا من احاد الناس ان زيدا قايم ظننا
قيامه لان الصدق هو الاصل فكيف بالاخبار من الاشراف واهل
العلم فكيف بالانبياء والعلم به دلالة اللفظ وتركيبه يكفي في ظننا
منهم ايانا واما افادته اي دليل النقل اليقين للسامع في مدلوله
هو محل الخلاف فقيل لا يفيد اليقين اذ يتوقف الدليل النقلي في افادة
اليقين علي امور لا يحصل التيقن بها وان لم يحصل التيقن بقابل
الحاصل الظن فما توقف عليه ما هو مدلول الدليل النقلي لا يكون
الا ظنيا كما توقف عليه وانما قلنا يتوقف علي امور ظنية لانه
يتوقف علي العلم بالوضع اي بما وضعت له الالفاظ الدالة من المخبر
الصادق وذلك لان العلم بمدلول اللفظ لا يحصل الا بعد العلم
بما وضع له افرادا وتركيبا نحوا وتصريفا والا جاز ان يكون مدلوله
غير ما استدل به عليه ويتوقف ايضا علي العلم بالارادة اي بما اراده
من نقل عنه الدليل النقلي وهو المخبر الصادق ليستدل به لانه
ولو علم وضعه اذا لم يعلم ما اراده احتمل ان يكون اراد باللفظ غير
ما وضع له اولا فلا يجزم بالمدلول لقيام الاحتمال والعلم بالوضع
معلوم انه انما يحصل بنقل الاحاد عن اهل اللغة كالخليل وسيبويه
والاصمعي والعلم بصحة نقلهم متعذر وذلك اي الوثوق بالنقل انما
يحصل بثبوت عصمة رواة العربية اوليك من الخطا وعصمتهم
لا تتيقن لجواز الخطا في نقلهم بل وفيمن نقلوا عنه فان الناس قد
حفظوا الخطا لامرء القيس مع انه من افصح شعرا العرب والعلم
بما اراده المخبر الصادق بالدليل النقلي يتوقف علي العلم بعدم

النقل

النقل اي نقل اللفظ من مدلوله الاصلي الي مدلول اخر يكون الاطلاق عليه
عرفيا لانه اذا لم يتيقن عدم النقل جاز ان يكون المراد باللفظ خلاف
ما وضع له فلا يتيقن بالمدلول ويتوقف العلم بالارادة ايضا علي العلم
بعدم ثبوت الاشتراك لغة في اللفظ المنقول عن المخبر الصادق والا جاز
ان يراد به معنى مما يشترك فيه غير الذي اريد الاستدلال عليه
فلا يتيقن بالمدلول ويتوقف العلم بالارادة ايضا علي العلم بعدم ثبوت
المجاز اي عدم ثبوت معنى يكون اللفظ المنقول عن الصادق مجازا
فيه لانه اذا لم يتيقن نفي المعنى المجازي للفظ جاز ان يراد به غير
المعنى المعهود وذلك الغير هو المجازي بقرينة لم تنقل فلا يتيقن بالمراد
ويتوقف العلم بالارادة ايضا علي العلم بعدم ثبوت الاضمار في الكلام
المنقول عن الصادق لانه متى صح الاضمار في الكلام بان يقدر فيه لفظ غير
ما روي جاز ان يكون المراد به غير ما اريد به الاستدلال به عليه كانه
لو استدل علي انقراض الدنيا بما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال ارايتكم
ليلتكم هذه لا يبقي علي راس المائة منها ممن هو علي وجه الارض احد لم يصح
لوجود اضمار قدرا و[…] ولم يسمعه الراوي وهو لفظ اليوم بعد ضمير هو
بان يكون التقدير لا يبقي ممن هو اليوم فلم يوثق بالمدلول الاول لصحة
الاضمار بل لوجوبه او وجود ما اضمر ولم يسمع ويتوقف العلم بالاراده
ايضا علي العلم بعدم وجود المعارض العقلي اي عدم وجود دليل عقلي
يعارض ذلك النقلي في نفس الامر لاستحالة اخبار الصادق بكلام
يريد به ما يعارض الدليل العقلي فاذا جاز ان يوجد الدليل العقلي
المعارض للكلام المنقول عن الصادق لم يتيقن ما اراد به لان معارضة
النقلي العقل غير صحيحة اذ لا بد معه اي مع الدليل العقلي من
تاويل النقل بحمله علي خلاف ظاهره الذي عارض به الدليل العقلي
وانما قلنا بترجيح العقل عليه فاذا عارضه تاول لانه اي النقلي
فرع العقلي اذ لا يثبت نقلي كما تقدم الا بالعقل فلو رجح النقلي
علي العقل بان يحمل الدليل العقلي كان باقي مقتضاه لئلا يعارض
النقلي لزم تكذيب النقلي ايضا اذ تكذيبه اي العقلي تكذيبه اي

تكذيب النقلي فاثبات النقلي مع رفع العقلي رفع لذلك النقلي لانه لا يثبت الا
بالعقل وما يودي اثباته الي رفعه لا صحة له فوجب تاويل النقلي عند
معارضته العقلي فاذا لم يوثق بنفي المعارض العقلي لم يوثق بان المخبر الصادق
اراد مدلول النقلي بلا تاويل الا تري الي قوله تعالي والله علي كل شي قدير
فانه في ظاهره اثبات الاقتدار علي كل شي واجبا كان او ممتنعا او جايزا
وعارضه العقلي في الواجب والممتنع فوجب تاويله علي خلاف ظاهر العموم
ويتوقف الدليل النقلي ايضا اذا كان عاما علي العلم بعدم وجود المخصص
فاذا توقف الدليل النقلي علي العلم بالوضع وعلي العلم بمراد الصادق
به وقد علم توقف الامرين علي ما ذكر وما ذكر لا يتيقن به تعذر افادة
النقلي العلم من حيث هو **نعم قد** يفيد اليقين لكن لا وحده ومن حيث هو
بل يفيده حيث **تنضم اليه قراين** مصاحبة له **تنفي الاحتمال** اي احتمال
ان لا يثبت مدلوله في نفس الامر **فيفيد** ذلك الدليل النقلي الذي تنضم اليه
القراين **القطع** اي يفيد الجزم بمعونة القراين **ب**ثبوت **المطلوب** الذي هو
مدلوله في نفس الامر ثم الحاجة الي القراين في افادة العلم انما هي بالنسبة
الي تحقيق ارادة المخبر الصادق واما العلم بالموضوع له فيحصل بالتواتر
فاذا تحقق التواتر ان ما وضع له اللفظ هو المعني الفلاني كالسما والارض
وتحقق به ايضا ان هيئة فعل كما في ضرب للماضي وهيئة يفعل كما في
يضرب للمضارع وان المبتدا مرفوع وتركيبه مع الخبر المرفوع يكون علي
الهيئة الفلانية كزيد قايم والفعل مع الفاعل يكون علي اخري كقام زيد
ادرك معني الوضع افرادا وتركيبا واعرابا بالقطع ثم اذا انضمت قراين
الاحوال الي معرفة الوضع بالتواتر حصل القطع بالمراد فيفيد الدليل
النقلي الجزم بالمدلول ثم القراين المعينة للمراد اذا نقل ما يدل علي تعيينها
المراد بالتواتر استفيد القطع ولو لم يكن العلم بالوضع حاصلا اولا بالتواتر
ومثال ما افادة فيه القراين القطع لنقل مقتضاها تواترا دلايل
التوحيد اذا اكتفينا في التوحيد بالدليل السمعي كقوله تعالي فاعلم
انه لا اله الا الله وقوله تعالي لا اله الا هو سبحانه عما يشركون
ودلايل البعثة كقوله تعالي قل يحييها الذي انشاها اول مرة

قل

٦٤

قل بلي وربي لتبعثن وكذا ادلة وجوب الصلاة والصيام والزكاة والعلم
بنفي المعارض العقلي لا يتوقف عليه الجزم بالمدلول حتي يلزم الدور لان
الجزم بالمدلول انما يتوقف علي سماع الدليل النقلي والعلم بانه صدر
من المخبر الصادق ولو لم يحصل شعور بالمعارض ولكن هو بحيث لو لوحظ
جزم بانتفاءه اذ لا يتعارض قاطعان وعلي تقدير لزوم الشعور بالمعارض
مع نفيه فالدليل النقلي المقطوع به يفيد مع الجزم بالمدلول العلم بنفي
المعارض دفعة **فينتفي المعارض** عند الجزم **كما في العقليات** اي كما تقدم
ان الدليل العقلي يفيد العلم بالنتيجة مع العلم بنفي المعارض فلا دور
ولا توقف وكذلك النقلي هنا **مثل قل هو الله احد** فهو يفيد الجزم بوحدانية
الله تعالي مع الجزم بانتفاء المعارض له وهو ظاهر ولما فرغ من المقصد
الاول والله تعالي المسول بفضله وكرمه في تسهيل شرح جميع المقاصد
شرع في الثاني فقال **المقصد الثاني في الامور العامة** وهي الامور
التي لا تختص بما ترجم له في المقاصد الثلاثة الاتية وتقدم ان وجه ترتب
المقاصد توقف بعض بيانات المتاخر علي المتقدم منها فيكون وجه
تقديم هذا المقصد علي ما بعده توقف بيانات ما بعده عليه ولما كان
لا يشترط فيما يذكر هنا من الامور العامة جريانه في كل قسم مما يذكر
بعده بل الشرط جريانه في الجل نبه علي ذلك بقوله **وهي** اي الامور
العامة المبحوث عنها في هذا المقصد **ما يعم اكثر الموجودات** فدخل فيه
ما يعم كلها اذ العام للكل عام للجل وانما خص اقسام الموجودات التي هي
الواجب الحقيقي **والجوهر** وهو ما يقوم بنفسه في وجوده **والعرض** وهو
ما يفتقر في وجوده الي موصوف لان البحث في الحقيقة في هذا الفن انما
هو عن الموجود وهو منحصر في الاقسام الثلاثة المذكورة فما يختص بالواجب
منها ذكر في مقصد الالهيات وما يختص بالجوهر ذكر في مقصد الجواهر
وما يختص بالعرض ذكر في مقصده وما يعم الثلاثة ذكر في هذا المقصد
وهو مقصد الامور العامة وقد علمت ان شرط كونه منها انما يجري في جميع
الثلاثة كالوجود والوحدة لان كل موجود لا يخلو من وحدة ولو بوجه
ما او يجري في اثنين منها لان الاثنين جل الثلاثة كالحدوث الخارجي في

الجوهر والعرض والامكان الجاري فيهما وقد علم بهذا ان المقصود بالموجودات
ما تولهم بهم اكثر الموجودات اقسامهما فاذا جري الشي في قسمين منها فقد عم
الاكثر لافراد تلك الاقسام التي لا سبيل الي استقصا جلها حتي يحكم بان الشي
يجري فيه ثم ان الذي يذكر من الامور العامة ماله مزيد خصوص لتعلقه
بالفن وله ثمرة فيه لانه يباشر تحقق احكام الامور الثلاثة كالوحدة
والامكان والحدوث دون ما ليس كذلك كالمعلومية والمقدورية وكون الشي
له حد او رسم وانه موضوع او محمول فاذا تقرر ان الذي يذكر في هذا المقصد
هو ما يجري في مجموع او في جل الاقسام من الواجب والجوهر والعرض
مما ليس كذلك كالقدم المختص بالواجب والعدم الذي لا يصدق على واحد
منها لا تشمله الترجمة فعلي هذا يكون البحث عن العدم والامتناع المذكورين
فيه انما هو بالعرض لا بالذات والمقصد الاول ان لا يصدق احدهما على
واحد من الاقسام الثلاثة ولكن لما بحث في هذا المقصد عن الوجود
عرض البحث عن العدم المقابل له تكميلا له بذكر ما يزداد به تحقق
حاله من مقابله ولما بحث عن الامكان والوجوب فيه عرض البحث
عن الامتناع المقابل لكل منهما وكذا البحث عن الوجوب الذاتي المختص
بقسم من الثلاثة وهو القديم انما هو بالعرض لا بالذات وذلك لكونه
اي الوجوب الحقيقي من اقسام مطلق الوجوب الشامل للاقسام الثلاثة لانه
ان كان بالغير فهو اما متعلق بالجوهر او بالعرض وان كان بالذات فهو
متعلق بذات الواجب وصفاته ولما كان مطلق الوجوب محل البحث
لعمومه انجر الامر في تحقيقه الي ذكر الوجوب الذاتي المختص بذكره بالعرض
وكذا القدم لزعم الفلاسفة شموله مطلقه لبعض الجواهر والاعراض
وقد يوجه ذكر الامور الغير الصادقة على الاقسام الثلاثة كالعدم
والامتناع والمختصة بغير الجل كالوجوب الذاتي والقدم بان المراد
بالامور العامة ما يعم الاقسام الثلاثة بالاثبات او بالسلب ان كان له
تعلق بالفن والانكار شي فيهما بالاثبات او السلب وبيانها اي وبيان
الامور العامة التي جعل لها هذا المقصد في فصول ثلاثة فصل الوجود
والعدم وفصل الماهية وفصل لواحق الوجود والماهية الفصل الاول

من

من الثلاثة في احوال الوجود والعدم وفيه اي وفي هذا الفصل الاول
مباحث ستة الاول في تصوره وانه بديهي وما يتعلق بذلك الثاني في انه
مشترك بين الموجودات زائد على الذات وما يتعلق بذلك الثالث في تقسيمه
الي عيني وذهني وخطي وما يتعلق بذلك الرابع في انه يرادف الثبوت والعدم
يرادف النفي وما يتعلق بذلك الخامس في تمايز الاعدام في العقل وما يتعلق
بذلك السادس في ان كلا من الوجود والعدم يقع محمولا ورابطة وما يتعلق
بذلك المبحث الاول من الستة في تصوره وما يتعلق به تصور
الوجود بديهي في نفسه والحكم ببداهته بديهي بالضرورة اي لحصوله
لكل عاقل وان لم يسلك مسالك النظر بل زعم الحكماء انه اعرف المعقولات البديهية
وتمسكوا في ذلك بالاستقراء وهو كاف لان العقل اذا كان بحيث ان لاحظ المعقولات
وجد الوجود اظهرها حكم بانه اعرفها واوضحها وعلى هذا فلا يفتقر
الوجود الي التعريف الحقيقي وهو الذي يفيد فهم ما جهلت حقيقته واما
التعريف بمثل قولهم الوجود هو الكون والموجود هو الثبوت والوجود
هو التحقق والوجود هو الشيئية اي كون المعني شيئا اي متحققا خارجا
اذ المعدوم ليس بشي فهو تعريف لفظي لا معنوي يفيد فهم الحقيقة المجهولة
لان حقيقة الوجود معلومة بديهية والتعريف اللفظي هو الذي يفيد فهم
الحقيقة من لفظ مخصوص بان تعلم تلك الحقيقة اولا ويعلم الان ايضا
مدلولة لذلك اللفظ المعرف فاذا علمت حقيقة الوجود وجهل دلالة
لفظ الوجود عليها عرفت باحد هذه الالفاظ ان عرف دلالة ذلك الاحد
عليها ولو علمت مدلولية للفظ الوجود وجهل دلالة احد هذه الالفاظ
عليها عرفت بلفظ الوجود فاللفظان او اكثر ان وضعا لحقيقة واحدة
استحال كون التعريف باحدهما بالنسبة الي الاخر معنويا لان الحقيقة
واحدة فيهما واكتسابها من احدهما ان لم تكن معروفة قبل يكون من
تعريف الشي المجهول بنفسه وهو دور اذ لا تدري حينئذ حتي تدري وهو
ظاهر بخلاف التعريف اللفظي واما تعريفهم للوجود بمثل قولهم الوجود
هو الثابت العين وبقولهم الوجود هو ما يمكن ان يخبر عنه ويمكن ان يعلم
او بما يمكن ان ينقسم الي الفاعل والمنفعل او بما يمكن ان ينقسم الي القديم

والحادث فان مقصد ان التعريف بشي مما ذكر تعريف رسمي لافادة حقيقة
الوجود والمجهولة لزم الدور لانه لايدرك معنى الثبوت في الاعيان خارجا وامكان
الاخبار والعلم وامكان الانقسام الي الفاعل والمنفعل وامكان الانقسام
الي القديم في الخارج والحادث يدرك الحصول الذي هو الوجود حينئذ يدرك
ما ذكر فان ادراك الثبوت في الاعيان وادراك امكان حصول الانقسام
في الخارج وادراك امكان الاخبار والعلم الذي هو الحصول ذهنا
مشتمل علي ادراك الحصول اما ذهنا واما عينا وان اريد كونه تعريفا
بحسب الاسم والحقيقة مدركة فهذه العبارات اخفي من عبارة الوجود
فهي تعريف بالاخفي فلا يصلح هذا التعريف لكونه تعريفا رسميا كما
لا يصلح تعريفا اسميا لخفائه مع شائبة الدور بالنسبة للاول ففيه
الفساد ان المذكوران مع زيادة صدقه علي نفس الموجود فيكون علي
تقدير تسليمه تعريفا بالاعم لصدق التعريف علي ذات الموجود بل التعريف
بما ذكر اظهر في الموجود منه في الوجود لان الموجود هو الثابت في الاعيان
وهو المخبر عنه والمنقسم الي ما ذكر حتي ان اعتبار ذلك في الوجود لا يخلوا
من تكلف وتجوز كما لا يخفي فتقرر بهذا ان الوجود بديهي وما يذكر من
التعريف له ان لم يكن اسميا فلا فايدة له ولما كان الحكم ببداهة الشي
قد يفتقر الي دليل لجواز ان يدعي في الشي البديهي انه غير بديهي
ولو وجد المدعي في نفسه بداهته اما مكابرة واما بتجويز كون الشي
في نفسه غير بديهي وان عرضت له البداهة باعتبار بعض الاذهان
فيحتاج الي اقامة الدليل علي بداهته الزاما للدعوي بالحجة مطلقا
ومن ثم لا يرد ان البديهي لا يقام عليه الدليل استدل الامام الفخر الرازي
علي بداهته بوجوه ثلاثة الاول منها ان التصديق البديهي اي الذي
تقررت بداهته عند كل احد وهو التصديق بتنافي الوجود والعدم اي التصديق
بان الوجود والعدم متنافيان اي لا يجتمعان في شي واحد بان يكون موجودا
معدوما لتحقق التغاير بين مفهوميهما وانهما شيئان لا شي واحد ومن ثم
قيل ان ادراك الاثنينية بينهما ونفي الوحدة عنهما بديهيان ايضا يتوقف اي
التصديق بذلك التنافي يتوقف علي تصوره اي تصور الوجود لانه محكوم

عليه

عليه بالتنافي فاذا كان الحكم بالتنافي بديهيا وادراكه مسبوق بادراك المحكوم
عليه وهو الوجود كان ادراك الوجود اي تصوره اولي بالبداهة لسبق ادراكه
ادراك الحكم عليه بالتنافي الموصوف هو بالبداهة ورد هذا الاستدلال
بانه ان اريد بالبداهة المحكوم بها علي التصديق بالتنافي بين الوجود
والعدم البداهة مطلقا اي ان اريد بتلك البداهة البداهة علي الاطلاق
وهي الشاملة لجميع اجزا التصديق من الحكم وجميع التصورات المتعلقة له
كما هو مذهب الامام من ان التصديق هو الحكم مع جميع تصوراته فتكون حينئذ
بمعني عدم التوقف اي عدم توقف ذلك التصديق في جميع اجزائه علي كسب
اصلا فكانه يقال ادراك موضوع هذه القضية بديهي وهو الوجود والعدم
وادراك المحكوم به والنسبة الحكمية والنسبة الايقاعية كل ذلك بديهي فهذا
ممنوع لصحة ان يكون بعض اجزاء هذه القضية مكتسبا بحد او برسم ومن جملة
اجزائها الوجود اذ هو موضوعها مع العدم او وحده فيصح ان لا يكون بديهيا
بان يتوقف علي الاكتساب بل نقول ان هذا الاستدلال حينئذ مصادرة
علي المطلوب لانه ال الامر بالمستدل الي جعل المدعي وهو ان ادراك الوجود
بديهي جزءا من الدليل لان البداهة ان اريد عمومها جميع اجزاء هذا التصديق
ومن جملتها الوجود اشتمل الكلام كما تقدم علي قولنا تصور الوجود بديهي
فهذا الاستدلال يرد بالوجهين منع كون جميع الاجزاء بديهيا لقيام احتمال
كون البعض مكتسبا وهو الوجود ولا يتم علي هذا الا بعموم البداهة لكل جزء
ولزوم المصادرة لان الكلام مشتمل علي قولنا تصور الوجود بديهي
او بداهة الحكم ان اريد البداهة العامة رد بما تقدم وان اريد بداهة
الحكم فقط دون جميع الاجزاء المتعلقة له فهو مسلم لكنه غير مفيد
للمقصود الذي هو بداهة تصور الوجود بحقيقته اذ لا يستلزم كون ادراك
الحكم علي الوجود بديهيا تصور الحقيقة اي تصور حقيقة الوجود وانما
لم يستلزم لصحة ان يكون الحكم علي الشي لمجرد الشعور به بوجه ما والكلام
انما هو في كون تصور حقيقة الوجود بديهيا فعلي تسليم كون الحكم بديهيا
مع ما يتوقف عليه من مجرد الشعور بالمحكوم عليه وهو الوجود هنا
لا يثبت المطلوب الذي هو تصور حقيقة الوجود بديهيا وغاية ما هنالك

ان ادراك الحكم بالتنافي بديهي والشعور بالمحكوم عليه بديهي والمدعي
ان تصور حقيقته كما هي بديهي بل ونقول كون الحكم بديهيا لاينافي اكتسابه
اي اكتساب المحكوم عليه الذي هو الوجود ضرورة ان بداهة الحكم تصح مع
اكتساب الطرفين اذ معنى بداهته انه لايتوقف على الدليل بعد تصور
الطرفين سواء تصور باكتساب او بدونه فان كان الموجود في الحكم انما هو
الشعور بالوجود صح ان يكون ذلك الشعور بنفسه كسبيا وان كان للموجود
تصور الحقيقة صح ان تكون كسبيه من باب احرى واذا تحقق بهذا ان
بداهة الحكم وحده لاتستلزم بداهة الشعور بالوجود المحكوم عليه ولا
تستلزم من باب احرى بداهة تصوره بحقيقته لم يتم الاستدلال لعدم
استلزامه بداهة تصور الوجود لايقال المصادرة المذكورة انما تلزم
لو كان العلم ببداهة مجموع اجزاء هذا التصديق متوقفا على العلم ببداهة
كل جزء من اجزاءه ليلزم من ذكر العلم بالمجموع في الدليل ذكر العلم
ضمنا بالجزء الذي هو المدعي لانه حينئذ لايتحقق الدليل الذي هو العلم
ببداهة المجموع حتى يتحقق المدلول الذي هو العلم ببداهة الجزء فيكون
مصادرة ونحن لانسلم توقف العلم ببداهة المجموع على العلم ببداهة
كل جزء وانما التوقف بين البداهة والبداهة بمعنى ان بداهة الكل
متوقفة على بداهة الجزء ولم نستدل بالبداهة على البداهة بل بالعلم
بما في الكل على العلم بما في الجزء فبداهة الكل وان توقفت على بداهة الجزء
ضرورة ان حصول مجموع التصديق باجزايه لايحصل بديهة حتى يحصل كل جزء
بديهة لتوقف حصول الكل على حصول الكل الجزء لكن لم نستدل بتلك
البداهة الاولى على تلك البداهة الثانية وانما استدللنا بعلم الاولى
على علم الثانية والعلم ببداهة الكل التي هي الاولى لايتوقف على العلم
ببداهتها اي بداهة كل جزء من تلك الاجزا التي هي الثانية بل يستتبعه
اي يستتبع علم الاولى علم الثانية بمعنى انا اذا ادركنا التصديق بجميع
اجزاءه جملة بالبديهة والتفتنا الى ان كل جزء بانفراده هل هو بديهي
ام لا ادركنا انه بديهي تبعا لادراك بداهة المجموع وهذا كما نقول في ادراك
الكبرى انه مستتبع لادراك النتيجة المشمولة لها ولايكون ذلك مصادرة

فكذا

فكذا هنا وانما لم يستلزم توقف البديهة على البديهة توقف العلم بالاولى على
علم الثانية لان وجود الشي لايستلزم العلم به فاذا لم يستلزم توقف البديهة
على البديهة توقف العلم بالاولى على العلم بالثانية والعلم بالاولى هو المستدل
به على العلم بالثانية وقد حققنا ان العلم بالثانية تابع للعلم بالاولى فقد صح
الاستدلال لامصادرة تبطله وانما يبطل بابطال اخوان كان لانا نقول اي لايقال
تنتفي المصادرة عن الدليل بما قرر لانا نقول توقف العلم ببداهة الكل المستدل
به على العلم ببداهة الجزء الذي هو ادراك الوجود المستدل عليه ضروري
لان العلم بالجزء جزء العلم بالكل فيتوقف على حصول الاول حصول الثاني
كتوقف الكل على الجزء في غير باب العلم وانما حكمنا ان العلم ببداهة الجزء جزء
العلم ببداهة الكل اذ بداهة اي حكمنا بذلك لان بداهة الجزء جزء بداهة
الكل فيكون العلم المتعلق بالبداهة الجزئية جزء العلم المتعلق بالبداهة
الكلية فان افتراق العلوم انما هو باعتبار المتعلق فيتبع العلم متعلقه
في الجزئية والكلية لايقال هذا ممنوع لجواز ان يتعلق العلم بالمجموع دون
شعور بالجزء كما اشير اليه فيما تقدم لانا نقول انما يتصور ذلك في غير موضوع
القضية ومحمولها والا فلا يعلم حكمها حتى يعلم طرفاها بوجه ما فان ادراك
الحكم على الشي بلا ادراك طرفيه بوجه ما محال وايضا ذلك انما هو في العلم
بالعام لاشيا لايستلزم العلم بخصوصيا تما كالعلم بالحيوان لايستلزم العلم
بخصوص الفرس والانسان مثلا واما العلم بالكل المجموعي فلا يتصور فيه
عدم العلم بالاجزا لانه اما نفس العلم بتلك الاجزاء كما في علم مجموع اجزا المحدود
فان علم كل جزء منها الى اخرها هو نفس العلم بكل المحدود كما قيل وظاهر
ان نفي الاستلزام على هذا باطل او ليس نفس العلم بتلك الاجزا ولكنه
حاصل به اي العلم المتعلق بالكل حاصل بالعلم المتعلق بالاجزاء جميعا كما
تقدم في اجزاء الحد مع المحدود وايضا وان العلم بالثاني ليس نفس الاول
ولكن هو حاصل به وعلى هذا ايضا فالاستلزام على وجه التوقف صحيح
لان علم الكل اذا حصل عن علم كل جزء استحال حصوله بدون العلم بالاجزاء
فتقرر بهذا لزوم المصادرة في الاستدلال بعلم التصديق البديهي الذي
هو علم الكل على علم الجزء الذي هو علم الوجود والبحث في دفع لزوم المصادرة

لصاحب المواقف ودفع البحث للمص وحاصل البحث مع توقف علم الكل على
علم الجزء فيصح ان يستدل بالثاني على الاول وحاصل الدفع التزام
التوقف والحق ان الاستدلال صحيح ان سلم الخصم بداهة علم الكل ولو كان
متوقفا على علم الجزء اذ كانه يقال قد سلمت ان علم هذا الكل بديهي فيلزم
ان علم جزءه بديهي اذ لا يصح علم الكل الا بعد علم الجزء واما ان لم يسلم هو
فالاستدلال فاسد وتلزم فيه المصادرة اذ يقال الكل لا يثبت حتى يثبت
علم الجزء وعلم الجزء هو المتنازع فيه فان كان مراد صاحب المواقف ان
الاستدلال لا يمتنع بعلم الكل ان سلم لانتاجه بثبوت علم الجزء اذ هذا الانتاج
لا يتوقف بعد تسليم علم الكل على تسليم علم الجزء وذلك لاستلزام الكل
الجزء ولو كان على وجه التوقف فالصواب كلامه وان كان مراده ان علم الكل
يحصل بدون علم الجزء في اصله فيصح اثباته بدون علم الجزء فيستدل
به على علم الجزء فالصواب كلام المص فافهم الوجه الثاني من الاوجه
الثلاثة التي استدل بها على بداهة تصور حقيقة الوجود انه اي الوجود
معلوم بحقيقته واذا كان معلوما وهو يمتنع اكتسابه باحد طريقي
الاكتساب وهما الحد والرسم وجب ان يكون بديهيا اذ المعلوم غير المكتسب
هو البديهي وسيذكر وجه امتناع اكتسابه ولكن هذا انما ينتهض على من
يسلم انه معلوم الحقيقة والكنه والا فمن لا يسلم يقول سلمنا انه ممنوع
الاكتساب بما سيذكر بحد او بغيره ولا يلزم من ذلك كون تصور كنهه
بديهيا لاحتمال ان يكون تصور كنهه الذي هو محل النزاع ممتنعا فامتنع
اكتسابه بوجه ما ثم اشار الى وجه امتناع اكتسابه بالحد والرسم فقال
اما امتناع اكتسابه بالحد الذي هو تعريف الشيء بالذاتيات من الجنس
والفصل او لو تركيب اي يتحقق ذلك الامتناع لبساطته اذ التعريف بالحد لبساطته
يستلزم كون المعرف مركبا من الجنس والفصل فالموجود لما كان بسيطا امتنع
حده وانما قلنا انه بسيط لا تركيب فيه اذ لو تركب كنهه المعرف فاما ان
يكون تركيبه من الوجودات فيقال في تعريفه الوجود هو وجود كذا وكذا
مثلا فيلزم على كون تركبه كذلك تقدم الشيء على نفسه لما تقرر ان اجزاء الشيء
سابقة عليه عقلا فاذا كانت اجزاء الوجود وجودات لزم تقدم تلك الوجودات

علي

على الوجود وهو عينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولكن هذا لا يسلم
اذ لزوم تقدم الشيء الجزء على الكل بالتقدم لا بالزمان الذي هو المحال ويلزم ايض
على ذلك التقدير مساواة الجزء الكل في ماهيته وكنهه وهو محال وانما قلنا
تلزم المساواة لان كل جزء وجود فالجزء هو نفس الوجود الذي هو الكل ووجه
استحالة مساواة الجزء الكل في الماهية ان الجزء داخل في الكل والكل غير داخل
في نفسه فيلزم كون الجزء داخلا لكونه جزءا وغير داخل لكونه نفس المدخول
فيه الذي لا يدخل في نفسه وكون الشيء من جهة واحدة داخلا في الشيء غير
داخل فيه محال او يكون تركيبه من غيرها اي من غير اجزاء هي الوجودات بان
يكون تركيبه من العدمات بناء على نفي الواسطة بين الوجود والعدم فيقال في
تعريفه مثلا الوجود هو عدم كذا وكذا او من الاحوال بناء على ثبوت الواسطة
فيقال مثلا بناء على ذلك الوجود هو حال كذا وكذا فحينئذ لا بد ان يحصل عند
الاجتماع اي اجتماع تلك العدمات او تلك الاحوال التي هي ليس شيء منها بوجود
امر زايد اي لا بد ان يحصل امر زايد عند اجتماع تلك الامور يكون ذلك الامر
هو الوجود المعرف بتلك العدمات او الاحوال وانما قلنا لا بد من حصول امر
زايد على تلك العدمات او الاحوال التي ليست بوجود وهي اجزاؤه على هذا التقدير
لئلا يكون اي لانه يلزم على تقدير ان لا يحصل امر زايد على تلك العدمات او
تلك الاحوال ان يكون الوجود المركب من تلك الاشيا محض ما ليس بوجود
اذ الغرض حينئذ انه ليس ثم الا تلك العدمات او تلك الاحوال فيكون الوجود
المركب منها حيث لم يحصل منها امر زايد عليها نفسها وليست بوجود لانها
تقابله فيكون الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال واذا تحقق بعد ان
كون اجزاء الوجود عدمات او احوال يقتضي حصول امر زايد عليها لئلا يكون
الوجود محض ما ليس بوجود فذلك الزايد على تلك الاشيا وهو الوجود بسيط
وانما التركيب في تلك الامور المجتمعة اذ الزايد على الشيء المجامع له بالصدق
عارض له والتركيب في المعروض سواء كان مائرا في العارض او قابلا له على
ما ياتي في تحقيق اصطلاح الفاعلية والقابلية لا يستلزم التركيب في العارض
واذا كان العارض هنا هو الوجود الحاصل عن اجتماع تلك الامور فلا يكون
التركيب فيه بل في معروضه فيحصل المدعي وهو بساطته فلا يصح تعريفه بالحد

المستلزم لتركيبه وقد تبين بمجموع ما قررنا امتناع اكتساب الوجود بالحد ونسم
يتعرض فيه للاجتماع الذي هو ان يكون بعض الاجزا نفسه وبعضها غيره
لان بطلان النفسيه والغيرية يتضمنه اذ المركب من الباطل باطل وهو ظاهر
واما امتناع اكتسابه بالرسم فلما سبق في المقدمات في بيان ان التصور كله
لا يكون الا بديهيا والذي تقدم هو ان ادراك حقيقة الشي بالامر الخارجي والتعريف
بالخارجي هو الرسم يتوقف علي ادراك اختصاص ذلك الامر الخارجي بالمعرف
والا جاز صدقه علي غيره فلا يحصل به تمييز وادراك اختصاصه بذلك المعرف
يتوقف علي ادراك ذلك المعرف فالتعريف بالامر الخارجي حيث توقف علي
ادراك المعرف والفرض ان المعرف يتوقف علي معرفة ذلك الامر الخارجي محال
للزوم الدور فيه ويتوقف ادراك الاختصاص ايضا علي ادراك ما سوي
ذلك المعرف تفصيلا ليعلم انتفاوه عما سواه لكن ادراك كل ما سواه محال
لاستحالة ادراك كل شي فيلزم ان يكون التعريف بالامر الخارجي وهو
الرسم محالا ورد ما استدل به الفخر الرازي بوجهين احدهما النقض وهو
اجراء دليل المستدل علي وجهه في نظير المستدل عليه لينتج ما يعترف
المستدل ببطلانه وثانيهما الحل وهو ان يبين وجه الغلط في بعض مقدمات
الدليل اما النقض فانه قد استدل علي عدم تركب الوجود بان الاكتساب
بالحد يقتضي وجود اجزا اما ان يكون كل واحد منها نفسه او غيره وعلي الاول
يلزم تقدم الشي علي نفسه ومساوات الجزء للكل وعلي الثاني يلزم
ان لم يحصل زايد علي تلك الامور كون الشي محض ما ليس هو وان حصل
لزم بساطته فيرد عليه بالنقض بساير المركبات العقلية والحسية
لاطراد دليله فيهما فان صح لزم انتفا تركبهما لانا نقول في الحسية مثلا البيت
بسيط لان ما يتوهم انه تركب منها من اجزاء الخشب والتراب ان كانت نفسه
لزم تقدم الشي علي نفسه ومساوات الجزء كله فيتقدم البيت علي اجزايها
وبيانها كل جزء منها وذلك محال وان كانت غيره فان حصل امر زايد علي
تلك الاجزا عند الاجتماع هو البيت فالتركيب في غير البيت والبيت عارض بسيط
اذ لا اجزا له الا تلك وهو زايد عليها وان لم يحصل امر زايد كان الشي محض
ما ليس نفسه فيكون البيت محض ما ليس ببيت وهو محال ونقول في العقلية

الانسان

الانسان مثلا بسيط لان ما يتوهم انه تركب منه من الاجزا كالحيوانية والناطقية
ان كان كل واحد منها نفسه لزم تقدم الشي علي نفسه ومساوات الجزء الكل وذلك
محال وان كان كل واحد منهما غيره فان حصل عند اجتماع تلك الامور امر زايد
عليهما هو الانسان كان بسيطا اذ لا اجزا له غير تلك وهو غيرها زايد عليهما وان لم
يحصل لزم كون الشي محض ما ليس هو فيكون الانسان محض ما ليس بانسان
وهو محال فلو صح دليله المذكور لنتج بساطته ما يسلم تركيبه وهذا هو النقض
الاجمالي واما الرد بالحل وبيانه انا ننظر الي المقدمة القايلة ان الامر الحاصل عند اجتماع
تلك الامور التي كل واحد منها غيره يكون زايدا عليها فيكون التركيب فيما لا في
ذلك الزايد بل يكون هو بسيطا اذ لا اجزا له غير تلك وهو خارج عنها زايد
عليها فنقول سلمنا انه زايد عليها ولا يلزم من ذلك بساطته ووقوع التركيب
في غيره وذلك ان معني كونه زايدا عليها كونه زايدا علي كل جزء جزء منها
علي انفراده لا كونه زايدا علي الكل اي علي مجموعها بل هو نفس ذلك الكل
وذلك المجموع فحينيذ يكون التركيب فيه لا فيما تركب منه وانما يلزم كون
التركيب فيما دونه لو كان زايدا علي المجموع والمجموع مركب قطعا وحيث
كان زايدا علي كل جزء علي انفراده وهو نفس المجموع لا زايد عليه كان التركيب فيه
نفسه لا في اجزايه كما الزم المستدل فقد بينا غلطه في هذه المقدمة وهو معني
الحل فعلي هذا نقول الوجود محض ما ليس شي من اجزايه بوجود فيتركب
من تلك الاجزا التي ليس كل منها نفسه فيصح تعريفه بالحد لتركبه وتركبه
مما ليس اياه واضح وذلك كساير المركبات الحسية والعقلية فان البيت شي
زايد علي كل جزء من اجزايها كالخشب والتراب وهو مركب اذ هو مجموع الاجزا
لا كل جزء والمجموع مغاير لكل جزء علي الانفراد فالبيت مركب وهو محض ما ليس
شي من اجزايه ببيت وكذا الانسان شي زايد علي كل جزء له علي الانفراد من
الحيوانية والناطقية وهو مجموعهما والمجموع شي زايد علي كل جزء فالانسان
مركب وهو محض ما ليس شي من اجزايه بانسان فان الناطق وحده ليس
نفس الانسان وكذا الحيوان وحده ليس نفس الانسان وصدق الانسان علي
الحيوان والناطق والحيوان في الجملة ليس علي معني انه نفس كل واحد منهما
فانهما جزان لا نفس الانسان وانما ذلك علي معني انه عارض لكل منهما فيما

صدقا فيه لان الاجزا العقلية متحدة في مصدوقها وانما تختلف عقلا فالنوع
والفصل والجنس انما تختلف باعتبار تحققها عقلا واما في الخارج فمتحدة
في مصدوقها فيصح ان يحكم بمجموع الجزئين الذي هو النوع علي كل من الجزئين
حيث يحصل كل منهما موضوعا ويجعل النوع الذي هو المجموع عارضا له في
مصدوقه لاتحاد الكل خارجا وبهذا يعلم انا لو سلمنا ان الوجود هو بعض
اجزاه لم يلزم كون الجزو نفس الكل مساويا له في الماهية ولا تقدم الكل
علي الجزو لان معني كونه جزوه انه صادق عليه في مصدوقه وعارض
له اذ لا امتناع في عروض الكل للجزء فيكون صادقا عليه لاتحادهما
خارجا كما في الانسان واجزايه وانما الممتنع كون الكل نفس الجزء مفهوما
وحقيقة وهو غير لازم فيصح لنا ان نقول يتركب الوجود مما هو وجود اي
ما يصدق عليه الوجود كما يتركب الانسان مما يصدق عليه الانسان بالوجه
الذي بينا ولا يلزم مساوات الكل الجزء وان نقول يتركب من محض ما ليس
بوجود اي في الكنه والحقيقة فيكون هو المركب لا اجزاه فافهم هذا
الحديث المورود به علي تقدير كون التعريف بالحد واما حديث الرسم
الذي يرد به علي امتناع التعريف به فقد سبق في المقصد الاول كما سبق
فيه ما حصل ما نفا من التعريف بالرسم وقد بينا عليه انفا وحاصل
ما ادعي به منع التعريف بالرسم انه متوقف علي العلم باختصاصه
بالمعرف والعلم بالاختصاص متوقف علي معرفة المعرف به وهو دور
وعلي معرفة ما سواه جميعا وهو غير ممكن مع زيادة ان التعريف بالرسم
لا يفيد الحقيقة والكلام في افادتها وحاصل الرد انا لا نسلم التوقف علي
العلم بالاختصاص بل علي وجود الاختصاص ولو سلم فالتوقف علي شعور
ما بالمعرف وعلي الشعور بما سواه اجمالا ولا يمتنع ويكون المحصل بالتعريف
به الكنه وهو زايد علي الشعور فهو غير متوقف عليه وكون الرسم لا يفيد
الحقيقة دايما غير مسلم وقد تقدم بسط حال الرسم بما اغني عن اعادته
الوجه الثالث من الاوجه التي استدل بها الامام علي بداهة تصور الوجود
انه اي الوجود المطلق الذي ندعي ان تصوره بديهي جزء وجودي اذ
الوجود المطلق اعم من الوجود المضاف لذات المعين والاعم جزء الاخص

واذا

واذا كان اعم لهذا الاخص وهو بديهي كان ذلك الاعم الذي هو الوجود المطلق
بديهيا ضرورة توقف ادراك الاخص علي ادراك الاعم الذي هو جزوه فكون
الاخص بديهيا يقتضي كون جزوه الاعم بديهيا والا حصل الاخص بديهة بدون
الاعم وهو محال ورد هذا الاستدلال بانه اي الشان ان اريد بقوله وجودي
بديهي التصور اي ان اريد ان تصور وجودي هو البديهي فهو ممنوع ان
اريد تصوره بكنهه لان غاية علم كل احد بوجود نفسه انه تصوره بوجه ما
والكلام في تصوره بالكنه والحقيقة ولو سلم ان تصور الانسان وجود نفسه
بالحقيقة لم يلزم كون الوجود المطلق جزءه اذ كونه اعم منه لا يستلزم كونه
جزا له لصحة ان يكون عرضا عاما له فيصح ان يكون هذا الاخص بديهيا
دون الاعم وانما يلزم كون الاعم بديهيا ببداهة الاخص ان كان جزا له
لا ان كان عرضا عاما له وسيأتي ما يقتضي ان صدقه علي الوجودات الخاصة
من صدق العارض الاعم علي المعروض او التصديق اي وان اريد ان التصديق بوجودي
هو البديهي بمعني ان ادراكي حصول وجودي وتحققه هو البديهي فهو مسلم
ولكنه غير مفيد للمقصود الذي هو ان تصور مطلق الوجود بحقيقته بديهي
لان كون التصديق بثبوت الوجود ضروريا انما يفيد ان الوجود وقع الشعور
به اذ الحكم البديهي لا يستلزم تصور طرفيه بالكنه علي ما سبق في المقصد
الاول من ان علم الانسان بوجوده انما يدل علي تصور وجوده بوجه ما وتصوره
علمه بوجوده بوجه ما لا بالحقيقة والكلام هنا في تصوره بالحقيقة وهو
غير لازم لما ذكر اذ قوله وجودي بديهي علي هذا انما فيه الحكم بالبداهة
علي حصول وجودي وتحققه بالتصديق فيقتضي تصور اطرافه بوجه ما
لا بالكنه وهو ظاهر ولما قرر بداهة الوجود اشار الي وجوه تمسك بها
المنكرون لبداهته والي ردها فقال فان قيل هو اي الوجود لا يخلو
اما ان يقال انه نفس الماهية بناء علي ان وجود الشي عينه او يقال
انه زايد عليها بناء علي ان وجود الشي ليس عينه فحينئذ يكون عارضا
للماهية لان الزايد علي الشي عارض له بعد تحققه فان قيل انه نفس
الماهية فهو يكتسب مثلها اي كما انها مكتسبة لانه لما اتحد معني
الوجود ومعني الماهية وقد سلم ان معني الماهية مكتسب لزم معني كون

معنى الوجود مكتسبا ضرورة ان بداهة معنى احد اللفظين المترادفين نفس
بداهة معنى الاخر واكتساب معنى احد المترادفين نفس اكتساب معنى الاخر
وكون احد اللفظين ليس ظاهر الدلالة دون الاخر لا يوجب كون المعنى مكتسبا
في نفسه وغاية ما فيه انه يحتاج باعتبار احد اللفظين الي تعريف لفظي لافادة
دلالته لا لافادة نفس المعنى لانه معلوم علي هذا او عارض اي ان قيل انه نفس
الماهية فكونه مكتسبا ظاهر كما تقدم وان قيل انه زايد عليها عارض لها
فيلزم انه لا يعقل الا بعد تعقلها لان العارض للشي في العقل تابع له
في التعقل والوجود انما يعرض للماهية ويكون زايدا عليها في التعقل
فيلزم كون الماهية اصل تعقله لسبق المعروض العارض ضرورة احتياجه
الي المعروض لعدم قيامه بنفسه واذا كانت الماهية اصلا له وواسطة
في تعقله لزم حيث كانت اكتسابية كونه هو مكتسبا كواسطته ثم اشار
الي اعتراض علي هذا الاستدلال ودفعه بقوله واما القول بان الكلام اي
كلامنا في الوجود وانه عارض للماهية انما هو في مطلق الوجود لا في
الوجود المنسوب لماهية مخصوصة والذي ذكرنا انه هو المعروض لمطلق
الوجود هو مطلق الماهية الصادقة بكل ماهية مخصوصة مثل
ماهية الانسان وماهية الفرس واذا كان الكلام انما هو في مطلق الوجود
وانه عارض لمطلق الماهية ومطلق الماهية بديهية وانما المكتسب
الماهيات المخصوصة لم يلزم من كون الوجود عارضا للماهية بهذا
الاعتبار كونه مكتسبا كسبيا اذ معروضه وهو مطلق الماهية بديهي
فيكون هو بديهيا ايضا فلا يدفع اي القول المذكور لدفع تبعية الوجود
للماهية المكتسبة لا يدفع التبعية اي تبعيته لها بل ذلك مما يزيدها اي
يزيد للوجود تحقق التبعية وتاكدها للماهية المكتسبة لا مما ينفيها
وبيانه انه اذا كان الكلام في مطلق الوجود فسياتي ان شاء الله تعالي
انه عارض للوجودات المخصوصة والوجودات المخصوصة عارضة
للماهيات المكتسبة فيكون الوجود المطلق تابع التابع وتابع
التابع اولي بالتبعية من التابع مباشرة لان التابع المباشر قد
يتوهم فيه اتحاده بالمتبوع او مساواته له صدقا دون تبعية

وعلي

وعلي تقدير كون مطلق الوجود تبعا لمطلق الماهية عارضا لها لا للوجودات المخصوصة فمطلق
الماهية عارضة للماهيات المخصوصة فلا تتعقل بدونها لان العارض الذهني تابع
للمعروض وانما قلنا انها عارض للماهيات المخصوصة لانها ليست جزا مقوما للماهيات
الخاصة فان ماهية الانسان مثلا مقومها الحيوانية والناطقية فتكون المطلقة
عارضة فعلي كون الوجود عارضا لها يلزم كونه عارضا لمعروضها فيكون عارضا
للماهيات المخصوصة بواسطة عروض مطلق الماهية لها وكونه عارضا بالتبعية
هو معنى زيادة التبعية وحاصل الاستدلال علي الاكتساب ان الوجود
ان كان نفس الماهية فالماهية مكتسبة فيكون مكتسبا وان كان عارضا لها
فالعارض للمكتسب تابع له في العقل وتابع المكتسب مكتسب وايضا نقول
في بيان كونه مكتسبا ان الوجود لو كان بديهيا في تصوره لم يشتغل العقلا
بتعريفه بعبارات تقدم كثير منها لان بديهي التصور لا فايدة في تعريفه
فلا يشتغل العاقل به كما لا يشتغل بالاستدلال علي القضايا البديهيات ايضا
لو كان الوجود بديهيا لم يشتغلوا اي العقلا في التصديق ببداهته
لان التصور البديهي هو الذي عند الاشارة لفظا او قرينة بادني التفات
فاذا لاحظه العقل ولاحظ بداهته حكم بها بلا دليل والعقول متساوية
في ادراك الاحكام التي تحصل بادني التفات فلا يقع الاختلاف في بداهته
واذا لم يقع لم يحتجوا عليها اي علي تلك البداهة لحصولها حينئذ بادني التفات
فالاحتجاج علي ثبوتها والحكم بها لا يصدر من العاقل قلنا اي ان قيل
في اثبات اكتساب تصور الوجود ما تقدم من الاوجه قلنا في الجواب
ان اولها ان كون الوجود عارضا لا يستلزم كون تعقله بواسطة تعقل
الماهية حتي يلزم من عدم بداهة الماهية عدم بداهته بل قد يعقل
العارض وحده بدون توسط تعقل المعروض الذي هو الذات فصح ان يكون
بديهيا وان كانت الذات التي هي معروضة كسبية لانا لا نعني بكونه
عارضا للذات ذهنا كون تعقله لا يحصل حتي يحصل تعقل الذات وانما
نعني انا اذا لاحظناه هو والذات ذهنا وجدنا الفرق بينهما ووجدناه
عارضا وصفا والذات معروض موصوف وهذا لا يقتضي توقف تعقله
علي تعقل الذات اولا وكيف يكون تعقل الذات واجب السبق عند من

بدعي الوجود اوضح الاشيا ولو سلم ان معنى كونه عارضا كونه مسبوقا بالذات في
التعقل لم يلزم انتفا بداهته لان من المسلم ان بعض الماهيات بديهية
فتكفي في بداهته ماهية ما بديهية كماهية البياض المشاهد فاذا تعقلت
بديهية تعقل وجودها بديهيا لان وجودها الخاص بها تابع لها مدرك بالعقل
ضرورة والوجود المطلق الذي نحن في بيان بداهته لازم لتصوره قطعا
فيكون بديهيا سوا قلنا انه صادق عليه صدق الجزء او صدق العارض قلنا
في الجواب عن الثاني وهو انه لو كان الوجود بديهيا لم يشتغل العقلا بتعريفه
لا يمتنع تفسير البديهي على الاطلاق بل قد يفسر البديهي عند العقلا لفظا
اي تفسيرا لفظيا لافادة المراد بذلك اللفظ المعبر به عن ذلك المعنى البديهي
لان المعنى الذي ادرك في نفسه بداهته يجوز ان يعبر عنه بلفظ مجهول
الدلالة على ذلك فيفسر لبيان ان المعنى المعلوم بديهة هو مدلول
هذا اللفظ كما لو عبر عن الوجود بالحالة الاولى للذات ويسمى هذا التفسير
تفسيرا لفظيا لافادته دلالة اللفظ ولا يكون تفسيرا حقيقيا اذ ليس لتصور
الحقيقة لان الغرض ان الحقيقة معلومة وانما جهل دلالة اللفظ عليها قلنا
في الجواب عن الثالث وهو ان الوجود لو كانت تصوره بديهيا ما اختلف
العقلا في بداهته ولما احتجوا عليها لا يلزم من بداهة الشي في نفسه
ادراك بداهته فقد يكون التصديق ببداهة البديهي كسبيا محتاجا
الى النظر حتى عند من ادرك ذلك المعنى بداهة لجواز ان تكون البداهة
مختصة بذلك المدرك لعارض والغرض بداهته في نفسه فيلزم كونه
كذلك عند كل احد ممن له قوة عقل وقد تقدم نحو هذا فاذا صح ان الوصف
بالبداهة قد يكون كسبيا فذلك منشا الخلاف الاختلاف والاحتجاج او
لا يكون التصديق ببداهة البديهي كسبيا ولكن يكون خفيا عند بعض الضعفا
فيختلف فيه على انه كسبي او على انه خفي من جهة اوليك الضعفا وحينئذ
يفتقر الى دليل بنا على انه كسبي حقيقة او تنبيه للضعفا بما اوتي به
في معرض الاستدلال بنا على انه خفي عليهم اذ لم يبلغ مرتبة كون الواحد
نصف الاثنين في البداهة فالاحتجاج استدلال على الاحتمال الاول
وتنبيه على الثاني وربما يوخذ من هذا الذي ذكروا ان الخفا على الضعفا

لا ينافي

لا ينافي البداهة فاندفع بما ذكر ما تمسك به من زعم انه كسبي وقد يتغالى في
معارضة من ادعى ان الوجود اوضح الاشيا من بديهي انه لا يمكن تصوره اصلا
ويتمسك في ذلك ببيانه لو تصور الوجود لحصلت صورته في النفس اذ حصولها
هو معنى التصور والنفس موجودة فيلزم اجتماع وجودها والوجود المتصور
وهما مثلان واجتماع المثلين محال وهذا ظاهر البطلان لان اجتماع
المثلين انما هو اتصاف الشي بمعنيين كالاتصاف ببياضين وما ذكر انما فيه
اتصاف بالوجود واتصاف بادراك الوجود وهما غيران وبانه لا يدرك حتى
يعلم تميزه ولا يعلم تميزه حتى يدرك سلب غيره عنه وادراك سلب
غيره موقوف على ادراك السلب المطلق وهو المقابل للوجود وادراك
سلب الوجود موقوف على ادراك السلب المطلق الوجود اذ لا يعقل
المضاف الا بالمضاف اليه فقد توقف تصور الوجود على تصور الوجود
وهو محال ورد بان ادراكه انما يتوقف على ان له تميزا وهو غير
سلبه لا على العلم بانه تميز بسلب كل شي عنه فانا ندرك الشي بتميزه
ولو غفلنا عن ادراك ما سواه وان ذلك السوى مسلوب عنه فافهم
المبحث الثاني في ان الوجود مشترك زايد على الماهية وما
يتعلق بذلك اختلف في الوجود فقيل انه عين الذات ويروى عن الشيخ
الاشعري فلفظ الوجود على هذا لفظ مشترك كالعين للباصرة والفوارة
والنقد للتقطع بتباين الذوات وقيل انه ليس عين الذات وعلى هذا فمعناه
كلي ومعناه مشترك بين الوجودات الخاصة وعليه فقيل مصدقه زايد
على ساير الذوات وقيل مصدقه زايد على ذات الممكن دون الواجب اشار
المص الى المختار مما قيل اولا فقال الوجود عند المتكلمين معناه مفهوم واحد
مشترك بين الوجودات الخاصة فهو بمعنى الحصول في الاعيان وهو مشترك
جب بين ساير الحصولات الخاصة كحصول زيد وحصول عمرو وكذا بين وجود الواجب
ووجود الممكن لصدقه على كل حصول مخصوص ولا يلزم من كونه مشتركا
بين الحصولات الخاصة تساويها في اللوازم لان صدقه عليها صدق
امر اعتباري عارض على معروض ومعلوم ان الاشتراك في الاعتباري
العارض لا يوجب التشارك في اللوازم فيصح ان يكون بعض الوجودات

واجبا وبعضها ممكنا ولا يقال كيف يتحقق كون الوجود الذي هو الحصول في الاعيان عارضا خارجيا للحصولات العينية المخصوصة فان المعقول منه هو المعقول منها لانا نقول الحصول الخاص انما اعتبر خاصا من حيث ما يضاف اليه الذي هو الذات فكما تتعقل كون مطلق الحصول عارضا اعتباريا للذات فكذلك يتعقل كونه عارضا للحصول الخاص بها من حيث انه خاص بها اذ لا يعقل بدونها ولا يتميز عنها خارجا حتى يقال هذا حصول للذات وهذه ذات فقد تبين ان مطلق الوجود المشترك عارض من الوجودات المخصوصة ولو سلم انه غير اعتباري عارض فالتشارك في امر ما لا يستلزم التشارك في كل شي حتى يمتنع فضع الوجوب الذاتي في البعض دون البعض **وهي** اي تلك الوجودات الخاصة **زايدة على الماهيات** المتصفة بالوجودات العينية لانا ولو كنا نقول ان الوجودات لا تتعقل من حيث خصوصها الا من حيث الماهيات الخاصة ولا تمايزها خارجا نجد الفرق ضرورة بين حصولها ونفسها ولذلك صدق على حصولها مطلق الحصول على انه عارض عام اولا ولم يصدق على نفس الذات من حيث هي وانما لم يكتف باشتراك الوجود الصادق على تلك الوجودات عن كونها زايدة لانه لا يلزم من زيادة المطلق لاشتراكه زيادة الخاص بل نقول لا يلزم من الاشتراك في الشي كونه زايدا على الماهيات المشتركات فيه لاحتمال كونه جزا من المشتركات فعلى تقدير تسليم ان اللازم في مطلق الوجود المشترك هو اللازم في الوجودات الخاصة المشتركة فيه لا يلزم كونها زايدة كما لم يلزم من كون ذلك المطلق مشتركا كونه زايدا فلهذا انبه على كونها زايدة وكون الوجود الذي هو مطلق الحصول مشتركا بين الوجودات التي هي الحصولات الخاصة امر بديهي وكذا كونه مع ما يصدق عليه امرا زايدا على الماهيات بديهي ايضا لكن قد يحتاج البديهي الى التنبيه على ما يحققه حيث لم يبلغ في البداهة الى مرتبة مثل كون الواحد نصف الاثنين فلهذا اشار الى ما يكون تنبيها وكالدليل على الامرين فقال **ينبه** على **الاول** وهو ان الوجود مشترك امور منها **الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية** بمعنى ان من الدليل على الاشتراك ومن التنبيه عليه انا نجزم بمطلق

الوجود

الوجود اي الحصول للشي مع انا نتردد في حصوله على وجه مخصوص دون حصوله على وجه اخر مخصوص كما يجزم الانسان مثلا بان للعالم صانعا ثم يتردد في حصوله على انه جوهر او على انه غير جوهر وعلى انه موثر بالذات او انه مؤثر بالاختيار ثم اذا خرج بحصوله على انه غير جوهر وانه موثر بالاختيار انتفت تلك الحصولات الخاصة المتردد فيها ومطلق الحصول المجزوم به اولا ثابت مع ذلك الخاص ولو فرض تبدل الاعتقاد الى خصوصية اخرى ثبت معه المجزوم الاول كما هو وهكذا الى اخرها فلولا انه مشترك بينها بل خاص بكل منها لكان نفي المنفي منها بالجزم بغيره نفيا له ولكان التردد فيها ترددا فيه لكن جزم به مع كل مجزوم ومتردد وثابت مع كل ثابت فدل ذلك على اشتراكه بينها والازم من التردد فيها تردد فيه ومن نفيها او اثباتها نفيه او اثباته ان كان هو ذلك الخاص او خاصا به والحاصل انه لما تقرر ثبوت جزمه مع التردد في الخواص جميعا وثبوته مع كل خاص عند الجزم بذلك الخاص دل ذلك على عمومه واشتراكه والا تردد فيه كما تردد فيما هو نفسه او يختص به وانتفى او ثبت عند انتفائه او ثبوت ما هو نفسه اختص به فقط وهو ظاهر **و**ينبه على الاول ايضا **صحة التقسيم** اي تقسيم الوجود **الى** الوجود **الواجب و**الوجود **لغيره** وهو الوجود الممكن وتقسيم الشي الى قسمين او اقسام يدل على اشتراك القسمين او الاقسام في المقسم لصدقه على كل والا كان بمثابة ان يقال مثلا الانسان اما حجر واما شجر ولا يقال غاية ما في الوجه الاول ان الوجود المطلق مجزوم به مع التردد في ساير الموجودات الخاصة وكل ما جزم بواحد منها بقي معه الجزم الاول وذلك لا يدل على الاشتراك في معناه ومفهومه لان اللفظ المشترك بين معاني مختلفة يصح فيه ما ذكر فان لفظ العين مشترك بين الفواره والباصره والمنقوده وليس له مفهوم مشترك ومع ذلك يصح ان يجزم ان احد تلك المعاني ثابت في نفس الامر ويتردد في كل واحد بخصوصه فاذا جزم بواحد خاص ثبت معه لفظ العين لوضعه له بخصوصه فلم يدل ما ذكر على ان له مفهوما مشتركا بل على انه لفظ موضوع لكل بالخصوص وغاية ما في الوجه

الثاني تقسيم الوجود الي واجب وممكن ولايدل ذلك ايضا علي الاشتراك
لصحة ان يكون الاشتراك لفظيا بان يوضع الوجود لكل بخصوصه كلفظ
العين ويرد فيه التقسيم باعتبار التسمية كان يقال العين اما كذا واما
كذا لجمعنا ان مسماه اما كذا واما كذا الخ لانا نقول انما تتم المعارضة بما ذكر
ان توقف الجزم المذكور والتقسيم المذكور علي ادراك ان لفظ الوجود وضع
لغة علي الاشتراك لتلك المعاني بخصوصها ليصح الجزم علي وجه ان الموجود
هو احد معانيه الخاصة ويصح ان التقسيم انما هو الي مسمي اللفظ باعتبار
خصوصه ونحن جازمون بان الجزم المذكور والتقسيم المذكور صحيح باعتبار
معني الوجود مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولو كان ما ذكر في الشبهتين
في الوجود كما ذكر في العين لم يصح الا بادراك ان الوجود لفظ مشترك
وضع لغة لكل معني بخصوصه فيتاتي فيه حينئذ الجزم الذي يكون باعتبار
ان الثابت احدها وضع له بالخصوص والتقسيم الذي يكون باعتبار ان
كل قسم مسمي اللفظ بالخصوص وهذا غير صحيح لوجود الجزم والتقسيم
بلا ملاحظة لغة ولا وضع يكون به اللفظ مشتركا بل وجد مع الجزم بان
الوضع لمعقول واحد لا لمعقولات مختلفة وهذا ظاهر الا انه يرد عليه
ان الوجهين لايتمان ايضا الا بمعرفة ان الوضع لمعقول واحد فكيف يكفي
في دفع ما عورضنا به قطع النظر عن الوضع واللغة فلو تم الدفع بان
الاشتراك لا يتحقق الا بالنقل عن اللغة ولم ينقل فاعتبر الغالب
وهو الوضع لمعني واحد فتم الوجهان يكون الوضع لا علي وجه الاشتراك
ثم اشار الي ما ورد من نقض الوجهين المذكورين بالماهية والتشخص
والي رده فقال فان نوقضا اي الوجهان السابقان بالماهية والتشخص لجريان
مثل ما ذكر فيهما اذ يقال الماهية مشترك بين خصوصيات الماهيات
ضرورة ان الانسان يجزم بان مستند الحوادث وسببها له ماهية
قطعا ويتردد في ان تلك الماهية جوهر او غيره وينقسم الماهية
الي واجبة وممكنة ويقال في التشخص انه مشترك لان الانسان
يجزم بان محرك الفلك له تشخص ويتردد في ان ذلك التشخص جوهرية
اوغيرها وينقسم التشخص الي واجب وممكن فان اوجب الوجهان اشتراك

الوجود

الوجود اوجبا اشتراك الماهية والتشخص لجريانهما فيهما لكن اشتراك الماهية بين
خصوصيات الماهيات والتشخص بين خصوصيات الاشخاص باطل ضرورة ان
كل ماهية مباينة لاخري فالوجهان لايصحان في الوجود والا انتجا الاشتراك
فيما لا يصح فيه من الماهية والتشخص وهو معني النقض قلنا اي اذا ورد
النقض المذكور قلنا في دفعه لا نسلم ان الماهية والتشخص اذا اريد
بهما مطلق الماهية ومطلق التشخص غير مشتركين بل مطلقهما ايضا
نقول انه مشترك بالوجهين المذكورين كما في الوجود فمطلق الماهية
تعرض للماهية الخاصة كماهية الانسان التي اجزاؤها الحيوانية والناطقية
كما تعرض لغيرها من غير ان تكون داخلة في اجزاء شيء من تلك الماهيات
بل هي لها عارض عام اعتباري وكذا التشخص لكل شخص وانما يمتنع
اشتراك الماهية المخصوصة بينها وبين ماهيات اخر والتشخص المخصوص
بين اشخاص اخري نعم لو كنا نقول ان الوجود المطلق نفس الوجود الخاص
او داخل في حقيقته مساوله والتزمنا اشتراكه مع ذلك لزمنا ان الماهية
الخاصة المخالفة لاخري تشترك بالوجه الذي اشترك به الوجود وكذا
التشخص اذ الوجود علي هذا التقدير نفس الوجود الخاص او داخل فيه
مساوله والوجود الخاص مباين لغيره فيلزم من وجود الاشتراك علي
هذا الوجه وجوده في الماهيات المتباينات والاشخاص المتخالفة وهذا
ما ادعيناه ولا اقتضاه دليلنا وينبه علي الاول ايضا وهو ان الوجود
مشترك تمام الحصر في الموجود والمعدوم بمعني ان كل شيء ينحصر في الموجود
والمعدوم اذ لا يخلو الشيء من ان يحصل في العيان فهو موجود اولا فهو
معدوم وهذا الحصر تام عند كل عاقل يعتبر ولا يدعي خلافه الا من
كلامه في ذلك بصدد التزييف واذا تحقق ان كل شيء ينحصر في كونه
موجودا او معدوما فلو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الوجودات
الخاصة لم يتحقق ذلك الحصر المسلم لانه اذا قيل حينئذ الشيء اما
ان يكون موجودا او معدوما والوجود لا يشمل كل وجود بوضع واحد
احتمل ان يراد به بعض معانيه الخاصة بل يجب ان يراد اذ لا يستعمل
اللفظ المشترك الا في معني واحد من معانيه فيصح ارتفاع ذلك الوجود

والعدم بثبوت وجود اخر فلا حصر لان الكلام حينئذ بمثابة ما لو قيل الشيء
اما ان يكون له وجود بشر مثلا او وجود حجر او يكون معدوما ومعلوم
صحة ارتفاعهما بان يكون له وجود انسان بخلاف ما اذا كان الوجود مشتركا
المعنى بين ساير الوجودات صح الحصر لاستلزام رفع مطلق الوجود رفع
جميع افراده ورفع جميع افراده يحقق العدم وكذا العكس فتمام هذا
الحصر يستلزم اتحاد معنى الوجود واتحاد معنى العدم والا لم يصح معنى
الحصر لما قررنا من صحة ارتفاع بعض المعاني المخصوصة التي يصح ان تراد
على تقدير عدم عموم الوجود للوجودات والعدم للعدمات وكذا اتحاد
معناهما يستلزم تمام الحصر ولهذا كانت عبارة القوم هنا مدخلة
لاحد المعنيين في الاخر نظرا الى ان احدهما لا يصح بدون الاخر والمص غاير
بينهما نظرا الى مطلق الحصر ومطلق الاتحاد زاعما انهما وجهان والتحقيق
ان احدهما لا يتم الا بالاخر كما فعلوا وستزيده تقريرا ولمغايرته بينهما
اشار الى الاتحاد وحده بقوله وبينه على الاول ايضا القطع باتحاد مفهوم
العدم اذ هو نفي الحصول ورفع الشيء فيلزم اتحاد معنى الوجود المقابل له
ليشمل ساير الوجودات والا لم يصح الحصر والتقابل لصحة ان ينتفي معناه
الخاص على تقدير عدم اتحاده وعمومه الوجودات وينتفي العدم معه
بمعنى اخر خاص فيختل التقابل ويبطل الحصر فان قدر ان الوجود
هو حصول الحقيقة المخصوصة ثم حصول اخرى ليتعدد وان العدم
هو رفع تلك الحقيقة الخاصة ليصح في العدم عدم اتحاده كما في الوجود
اذ هو نفي خاص لم يتم ولم يقتض تعدد العدم ولو كان بمعنى رفع تلك
الحقيقة اذ نفس النفي والرفع والنفي لا تغاير فيه وهو المعنى بالعدم
ولا يختلف الا بالاضافة الى كل حقيقة للوجود على تقدير خصوصه
والاضافة لا توجب كون المضاف مختلف الحقيقة فالعدم متحد بلا اشتباه
اصلا فان اللا انسان واللا طاير واللا فرس النفي فيها الذي هو العدم متحد
قطعا ولو اختلف المضاف اليه فتقدير اختلاف الوجود لا يستلزم اختلاف
العدم وهو مقابل الوجود فيلزم من اتحاده اتحاد الوجود والا انتفت
المقابلة والحصر فان قيل اذا لم يتحقق معنى الوجود لزم كونه لفظا

مشتركا

مشتركا بين معان متعددة واذا كان كل من تلك المعاني منافيا للعدم صح
التقابل والحصر لان كل ما يصدق عليه ينافي العدم قلت ويلزم حينئذ ان
لا تنافي بين مفهوم الوجود والعدم بل بين مصدوقات الوجود والعدم ولا
عموم يدل على ذلك التقابل على ان ذلك التقدير يستلزم اطلاق المشترك
على جميع معانيه وهو لا يسلم مع ادات العموم فضلا عما اذا لم تكن فافهم
واذا لزم اتحاد معنى الوجود لزم مشاركته بين الموجودات ضرورة انه لو لم
تشترك فيه معنى وهي مختلفة لزم من صدقه عليها كون الاشتراك لفظيا
فينتفي الاتحاد في المعنى فينتفي الحصر وانت حينئذ خبير بان الاتحاد ما حققه
الا تحقق الحصر فيه وفي العدم وان الحصر لولا الاتحاد لم يتحقق فالصواب
ما صنعوا من جعل التنبيه بالحصر مع الاتحاد وجها واحدا الا ما صنع المصنف
فافهم وينبه على الثاني وهو ان الوجود زايد على الماهية امور وانما احتيج
الى التنبيه على الزيادة بعد بيان الاشتراك لانه لا يستلزم الزيادة لصحة
كون المشترك جزء الماهية وداخلا فيهما نعم الاشتراك بين المختلفات
يستلزم كون المشترك غير عينهما واما كونه غير جزءها فلا على ان
الذي تطلب زيادته او عدمها هو الوجود الخاص بالذات ولا يلزم من
زيادة المشترك العام زيادة الخاص احد تلك الامور المنبه على الزيادة
صحة سلبه عنها اي صحة سلب الوجود عن الماهية فيقال مثلا ماهية
العنقاء ليست بموجودة وماهية الغول ليست بموجودة فوجب ان يكون
الوجود زايدا على الماهية وعلى اجزائها الذاتية اذ لا يصح سلب الماهية
عن نفسها ولا سلب شيء من اجزائها الذاتية عنها فلو كان الوجود عينها
او جزءها لم يصح سلبه عنها وثانيها افادة حمله عليها بعد ادراكها بالكنه
فلو كان الوجود نفسها او جزءها لم يصح حمله على تلك الماهية اي الاخبار
به عنها لان الماهية اذا ادركت بجميع اجزائها كان حمل الاجزاء عليها
غير مفيد وكذا حمل نفسها عليها من باب احرى لكن الوجود يحمل عليها
بعد ادراكها باجزائها حملا مفيدا فدل ذلك على كونه زايدا اذ لو كان
نفسها او اجزاءها لم يفد حمله كما لم يفد حملها واجزاؤها اذ ذاك بمثابة
ان يقال هذا الثوب ثوب والابيض ابيض مثاله حمله مفيدا بعد الادراك

قولنا بعد ادراك حقيقة الجن او الملك ان موجود و ثالثها اكتساب ثبوته لها
بمعني ان ثبوت الوجود وتحققه للماهية قد يكتسب بطريق من طرق الاكتساب
لافتقاره الي ذلك بعد ادراك الماهية باجزايها ومعلوم ان الماهية لا يفتقر
الي اكتساب تحققها لنفسها ولا لاكتساب اجزايها لها بعد ادراكها وانما قلنا
باكتسابه للماهية بعد ادراكها لانا ندرك مثلا حقيقة الجن ثم نقيم الدليل
علي وجوده وهذا امر لزوم لافادة الحمل لا لنفسه فاذا كان الموجود غير زايد
لزم من عدم الحاجة الي اكتساب الماهية عدم الحاجة الي اكتسابه ويرد علي
هذا حينيذ ان المحتاج الي الاكتساب هو ثبوت الوجود والتصديق بتحققه
ولا ينافي ذلك كونه نفس الماهية فانا نتصورها ثم نطلب اكتساب
ثبوتها خارجا اي التصديق بتحققها بالدليل وسياتي مثل هذا ورابعها
اتحاد مفهومه اي الوجود دون مفهوماتها اي الماهيات فان ماهية
الانسان وماهية الفرس والطاير والشجر والحجر مختلفة اذ المعقول من
شي منها خلاف المعقول من الاخر بخلاف معقول الوجود فهو متحد فلو
كان غير زايد علي الماهية بان كان نفس كل ماهية او جزا من اجزايها
الخاص بكل لزم عدم اتحاده كما لم تتحد وتقديره جزا مشتركا بينها عاما
لها يقتضي كونه جنسها العام للحقايق ومن جملة الحقايق اجزا الماهيات
فحينيذ لا بد لكل جزء خاص من وجود فوجوده داخل عام يفتقر الي خاص
يميزه وذلك الخاص موجود فيلزم فيه ما لزم في الاول ويلزم التسلسل
ووجود ما لا ينتهي علي ان تلك الحقايق المختلفة احاط العقل بجميع اجزايها
وشي منها ليس نفس الوجود قطعا فهو زايد وهذا كاف الا انه مختص
بالحقايق المدركة غير انه يفيد زيادة معقول الوجود في الجملة وخامسها ١٥
انفكاكه تعقلا اي الوجود عن تعقلها اي الماهية بمعني انا نتعقل الوجود
احيانا ولا نتعقل تلك الماهية التي نسب لها ذلك الوجود وقد نتعقل الماهية
ولا نتعقل وجودها اما اذا اعتبرنا الماهية مع الوجود الخارجي فلانا ندرك
حقيقة المثلث مثلا ونذهل عن وجوده الخارجي وربما يقال عنا
ونشك في وجوده الخارجي وهو ولو كان صحيحا لكن لا يفيد المطلوب
لان المشكوك حينيذ التصديق بالوجود لا تصوره وذلك لا يفيد مغايرته

للماهية

للماهية فان الذات نتصورها ونشك في تحققها خارجا ولا يفيد ذلك مغايرتها
لتحققها خارجا هكذا يقال في هذا المحل وقد تقدمت الاشارة اليه ولك ان
تقول لا نلتزم ان تحقق الماهية خارجا خلا فيها فيتم الاستدلال واما اذا اعتبر ناها
مع الوجود الذهني فلانا نتصورها كثيرا ونذهل عن تصورها في اذهاننا بنا
علي ان تصورها هو وجودها الذهني وذلك للفرق بين تصور الشي والعلم
بتصوره واما ادراكه بدون الماهية فكثيرا كادراك وجود الروح مع عدم
ادراك حقيقة الروح وادراكه التصديقي نوع تصوره والضرورة حاكمة
بان المدرك حينيذ هو نفس حقيقة الوجود الذي هو الحصول خارجا لا ادراك
مميزاته بوجه ما فقط فلا يقال التصديق به انما يستلزم الشعور به بوجه
ولا يخفي ان دلالة هذه الوجوه انما هي من جهة اقتضايها اتصاف الوجود بشي
لا تتصف الماهية ولا اجزاوها به وهي مختلفة في نفسها في ذلك الاقتضا فان
اولها وهو صحة السلب ان لم يحمل علي السلب التقديري لم يتناول وجود الواجب
ولا ما علم وجوده من الممكنات لعدم صحة السلب وثانيها وهو افادة الحمل مخصوص
بمن سبق الحمل بوجوده وكذا اكتساب الثبوت واما الرابع وهو اتحاد المفهوم
فهو مخصوص بمدركات الحقايق من الممكنات واما الخامس وهو انفكاك التعقل
فهو مخصوص ايضا بمجهول الحقيقة في بعض صوره ولا يضر اختلافها ولا قصور
بعضها لان الغرض بيان ان معقول الوجود في الجملة خلاف معقول الماهية
وهي تفيده لان هويته خلاف هوية الماهية حتي يرد انها لا تفيد ذلك
ولان الغرض افادة مخالفة المعقولين في كل شي حتي يرد ان بعضها مختص
بالممكن وبعضها ببعض الممكنات وانما كان الغرض بيان تخالف المعقولين
في الجملة لا علي العموم لان القصد الي ابطال القول بان المفهوم من الوجود
ابدا هو المفهوم من الماهية وذلك يبطله ثم اشار الي مذهب الفلاسفة
وهو ان الوجود زايد في الممكنات دون الواجبات فقال ومنعت الفلاسفة
زيادته اي الوجود في ذات الواجب دون الممكن فهو فيه زايد لان اللوازم
المستحيلة التي تذكر علي تقدير زيادته في الواجب لا تستحيل في الممكن
اذ اي وانما قالوا بمنع زيادته علي ذات الواجب وقالوا لا معني لذات
الواجب الا نفس وجوده الخاص وليس ثم معني هو الوجود واخر هو الذات

لانه لو لوكان زايدا علي ماهية الواجب لزم لمغايرته لها كونه وصفا قايما بها
لوجوبه لها ضرورة استحالة عدمه ولو قام بماهيته زايدا عليها لزم كونه اي الواجب
قابلا لذلك الوجود الذي هو وصفه ضرورة عدم صحة الاتصاف بغير المقبول
وكونه مع ذلك القبول فاعلا لذلك الوجود ضرورة ان الذات هي المقتضيه له
لنفسها لاستحالة كون المقتضي لوجود الواجب غير ذاته والا كان الواجب
ممكنا وانما احتاج الوجود حيث كان زايدا الي مقتض لان الوصف لا يقوم
بنفسه ولا يجب لذات نفسه مستقلا عن الذات التي يقوم بها فلابد له من
مقتض وهو الذات كما تقدم فقد لزم من زيادة الوجود علي ماهية
الواجب كون الواجب قابلا وفاعلا محال كما سياتي فيما ادي اليه وهو
زيادة الوجود علي ذات الواجب محال وايضا لوكان زايدا علي ذات الواجب
لزم تقدمها اي تقدم ذات الواجب بالوجود علي الوجود بمعني انه يلزم
ان تكون موجودة قبل وجودها وهو محال ضرورة وقد يبين وجه الاستحالة
بان يقال لو وجدت قبل وجودها لوجودها السابق ان كان عينها انتقض
مدعي الخصم وهو كون الوجود زايدا وهو المراد وان كان زايدا لزم تقدم
وجود الذات عليه كالاول لما سيذكر من وجه اللزوم فينتقل الكلام
الي الوجود الثالث فان استمر الامر علي الزياده لزم التسلسل والا
بطل مدعي الخصم وبيان لزوم تقدمها بالوجود بنا علي الزياده ان الوجود
اذا كان وصفا زايدا جنولا محالة يفتقر الي موصوف لافتقار الصفة الي
المحل والمفتقر يحتاج الي علة ولا علة الا الذات والا لزم كون الوصف
الذي هو الوجود مكتسبا للذات من غيرها فيعود الواجب ممكنا واذا تقرر
ان الذات هي علة وجودها علي تقدير زيادته لزم تقدمها بان تكون
موجودة قبل معلولها الذي هو وجودها ضرورة وجوب تقدم العلة
علي المعلول لكن سبقها بالوجود وجودها محال فكون الوجود زايدا علي
ذات الواجب محال وايضا لوكان الوجود زايدا في الواجب لزم جواز زوال
ذلك الوجود المنسوب للواجب لكن زوال وجود الواجب محال لانه لو
جاز زواله صار الواجب ممكنا اذ الممكن هو الذي يجوز زوال وجوده لذاته
بالعدم وان كان الممكن قد لا يجوز زوال وجوده لعارض وما ادي الي جواز

زوال

زوال وجود الواجب لذاته وهو كونه زايدا علي ذاته يكون محالا وبيان اللزوم
ان الوجود اذا كان زايدا وهو وصف والوصف يفتقر الي الموصوف لزم جواز
زواله نظرا الي احتياجه في نفسه الي غيره اذ لو لم يجز زواله بعدمه لذاته
كان غنيا عن الغير والغرض انه وصف مفتقر الي الغير واجيب عن الاول وهو
انه لوكان الوجود زايدا في ذات الواجب لزم كونه قابلا وفاعلا وكون الشي
قابلا وفاعلا محال بمنع بطلان اللازم وهو كون الشي قابلا وفاعلا وذلك
ان وجه بطلانه عندهم تنافي قبول الشي وفعل ذلك القابل لمقبوله
وهذا التنافي لا يسلم كما في معالجة الفاعل نفسه ليتصف بصفة كالصحة
وهذا علي تقدير تسليم اللزوم ونحن لا نسلم ذلك اللزوم اصلا فان الوجود
علي تقدير كونه زايدا لا ينافي في ملازمته لذات الواجب والملازم لا يصح
التاثير فيه حتي يكون الواجب فاعلا له وكذا القبول لا يقتضي تاخر المقبول
حتي يستلزم الحاجة الي مثل ذلك المقبول وذلك ظاهر واجيب عن
الاخيرين وهما تقدم الذات علي الوجود بوجودها لوجوب تقدم العلة
علي المعلول وجواز زوال الوجود عن الواجب لذاته بمنع الملازمة
بين التالي والمقدم في قضيتهما اذ التقدم اي انما نقول بمنع اللزوم
في الاول من الاخيرين لان تقدم الموصوف علي صفة الوجود بعد تسليم
كونه من تقدم العلة علي المعلول قد لا يكون ذلك التقدم بالوجود
بان تكون العلة التي هي الموصوف هنا موجودة اولا ثم تتصف بالوجود
الزايد ثانيا وهذا هو المحال وذلك لصحة ان يكون تقدم العلة علي المعلول
تقدما ذاتيا فلا يلزم تقدمها بالوجود الذي هو المحال بمعني ان تقدم
الموصوف هنا علي الصفة التي هي وجوده ليس معناه ان يتقرر له
الوجود قبل ذلك الوجود بل معناه ان الموصوف لما كان هو الاصل
والوصف تابع للموصوف لعدم استقلاله ادرك تقدمه علي الذات
علي وصفه هنا وفي الخارج لا تقدم اصلا فلا استحالة وذلك كتقدم
الثلاثة للفردية من حيث ان الثلاثة اذا تعقلت نشاهد بلا تعقل
الفردية لها ولا وجود للثلاثة قبل فرديتها فكذا فيما بين الوجود
والماهية فلا استحالة علي ان الموصوف لا نسلم انه علة لوصفه بل

يجوز ان تكون بينهما ملازمة فلا يثبت احدهما بدون الاخر فلا تكون الذات
علة وصفها فلا تقدم بالتعليل هنا اصلا الا يري الي كثير من لوازم الماهية
فانها تلازمها بلا تاثير كالثلاثة للفردية كما تقدم وكالاربعة للزوجية
وكذا ماهية الممكن لوجوده فانها لا تتقدمه بل وجودها العيني مهما وليس
لها سبق عليه الذي هو المحال مع انه يتعقل فيهما انها موصوف وهو وصف
يستند اليها ويكون تابعا لها فتبعية الوصف الذي هو الوجود للموصوف
وان اقتضي التقدم الذاتي باعتبار التعقل لا يقتضي التقدم الوجودي الذي
هو المحال والمحتاج اي وانما نقول بمنع الملازمة في الثاني من الاخيرين لان
المحتاج الذي هو الوصف هنا علي تقدير ان يسلم انه يسمي محتاجا بمعني
انه لابد ان يقوم بغيره قد يمتنع زواله بالذات فلا يلزم جواز زوال
وجود الواجب كما ادعي ضرورة كونه اي الوجود مقتضي للماهية
التي قام بها بمعني انها لا تنفك عنه الا انها تؤثر فيه ولا نعني بامتناع
زوال الوجود لذاته الا ما كان تحققه لنفس ذاته التي قام بها لا لامر
خارج عنها فلم يلزم من زيادته جواز زواله وانما يلزم ذلك لو اقتضي
التاثير فيه ما هو خارج عن ذات قام بها وحيث كان مقتضي لذات قام
بها لم يلزم جواز الزوال لان معني كونه مقتضي للذات كونها لا تنفك
عنه لذاتها لا انها تؤثر فيه كما يؤثر المؤثر في الاثر حتي يلزم جواز زواله
عنها كما يجوز يلزم يجوز زوال وجود الاثر لولا المؤثر وهذا امر ظاهر
لا غبار عليه ثم اشار الي بحث ورد علي منع تقدم الذات بوجودها علي
الوجود والي دفع ذلك البحث فقال فان قيل قولكم تقدم الذات علي
وجودها يمتنع كونه بالوجود ونقول بل هو تقدم ذاتي ولا استحالة
فيه وقولكم نظير ذلك ماهية الممكن فانها قابلة لوجودها وسبق القابل
علي المقبول مسلم ومع ذلك لا يكون تقدمها علي وجودها بالوجود بل
بالذات فقط والا لزم قبولها وهي موجودة لوجود اخر فيلزم صحة اجتماع
المثلين والتسلسل غير صحيح اي ما ذكرتم في منع لزوم تقدم الذات
عن الوجود بوجودها غير صحيح اذ الذات مفيدة لوصفها لانه مفتقر
لغيره فلا بد له من مفيد لافتقاره واذا استحال كون غيره اته التي يقوم

بهما

77

بهما مفيد اله فتقدم تلك الذات التي هي المفيد لذلك الوجود بالوجود اي تقدمها مما
بان توجد قبل الوجود المفيد لها امر ضروري وانما قلنا ان تقدم المفيد
بالوجود علي المفاد ضروري لان العقل ما دام لم يلاحظ للشيء وجودا لم يمكنه
اي لم يمكن للعقل تعقل كونه مفيدا لمفاده ومن هنا يستدل علي وجود
الصانع قبل المصنوع بوجود ذلك المصنوع لان الصانع هو المفيد لوجود مصنوعه
فلا بد من تقدمه عليه بالوجود فاذا كانت الذات هي المفيده للوجود
وجب تقدمها قبل مفادها بالوجود لاستحالة افادة المفيد لمفاده قبل وجوده
وهذا بخلاف ما نظرتم به مسيلة الذات مع الوجود وهي مسيلة الممكن
المستفيد وجوده من الغير فانه اي الممكن قابل لحدوث الوجود الذي يستفيده
من غيره والقابل للشيء لابد ان يلاحظ خاليا عن مقبوله ليتاتي رعاية اتصافه
به فاذا كان مقبول ذات الممكن هو حدوث الوجود فلا بد ان يلاحظ خاليا عن
ذلك الوجود كما يلاحظ خاليا عن العدم بمعني انه يعتبر لامع احدهما ليتاتي طريان
الوجود عليه من غير شرط كونه معدوما وما حال الوجود فثبت بهذا ان المستفيد
الذي هو الممكن القابل لحدوث الوجود يتعقل فيه التقدم الذاتي لانه لابد
ان يلاحظ منفصلا عن الوجود الطاري فتقدمه ذاتي بتلك الملاحظة لازما ني
بان يحصل وجوده قبل الوجود المقبول له والا لزم طريان الوجود علي
الوجود وهو محال واذا كان تقدم المستفيد ذاتيا وهو لا ينافي عدم التقدم
بالوجود كان بخلاف تقدم المفيد اذ لا يعقل فيه تقدم بدون الوجود فافترقا
فثبت المراد ولم يفد التنظير قلنا اي ان قيل في دفع كون التقدم ذاتيا
ما ذكرتم في دفع ذلك القول كون المفيد لابد ان يتقدم علي مفاده
بالوجود ممنوع مطلقا وانما ذلك حيث يكون مفيد الوجود غيره كما في
الصانع مع المصنوع واما اذا كان مفيد الوجود نفسه فلا اذ لا معني للافادة
اي لافادته وجود نفسه الذي هو المقصود هنا الا اقتضاؤه الوجود لذاته
بمعني استلزامه له لا بمعني كونه فاعلا للوجود بالاختيار والتاثير حتي تكون
افادته مستلزمة لتقدمه علي مفاده بالوجود والزمان واذا كان معني
الافادة هنا هو الاقتضاء والاستلزام فعدم تقدمه اي عدم تقدم المفيد
بهذا المعني علي مفاده بالوجود اي عدم وجوده قبله امر ضروري لان

المقتضي اي المستلزم للشيء له لايتقدمه بالوجود ضرورة فان قيل اذا كانت
الذات مقتضية لوجودها مستلزمة له كانت علة له لان العلة هي التي تقتضي
المعلول وتستلزمه فتكون ملزوما وهو لازم فحينئذ يكون وجوده اي وجود
الواجب معلولا لذاته لانها مفيدة وهو مفاد وكل معلول ممكن لان ثبوته
وتقرره من غيره فاذا كانت ذات الواجب علة لاقتضائها للوجود وكان
وجودها معلولا لكونه مقتضاها فحينئذ يمكن وجود الواجب اي يصير
ممكنا اذ كل معلول ممكن وذلك باطل قلنا في دفع ذلك انما يلزم الامكان
في الوجود لو كان مستفادا من الغير ولا كذلك هنا اذ ليس معنى اقتضاء
الذات لوجودها انها اوجبته في غيرها او انها استفادته من غيرها
حتى يلزم الامكان بل معناه ان الواجب ثبت له الوجود لذاته اي لاينفك
عن الوجود لذاته فاللازم على كونه ثبت له الوجود لذاته انه يجب له
الوجود اذ لامعنى لوجوب الوجود للشيء الا كونه اي الوجود مقتضى للذات
اي لازما لها لا ينفك عنه لنفسها لا لامر خارج حتى يكون وجودها ممكنا
وحاصله ان معنى قولنا الوجود مفاد للذات اي ثابت لها مضاف لها بمعنى
انه لا ينفك عنها لنفسها لا لامر خارج عنها واللازم على ذلك وجوب ذلك
الوجود للذات لا امكانه فقولنا الشيء واجب الوجود لذاته هو بمعنى الوجود
واجب لذات الشيء والافادة بالمعنى المذكور لاتنافي كون الوجود وصفا
مضافا للذات وانما تنافيه لو قيل ان الوجود واجب لنفسه من غير
ان يضاف الى الذات وكلا العبارتين لاتدلان على هذا المعنى فالافادة بالمعنى
المذكور تقتضي الوجود الذاتي لا الامكان فثبت المطلوب وانه دفع الاعتراض
ثم اشار الى ادلة المتكلمين على ان الوجود زايد على الذات في حق الواجب
ايض معارضة لادلة الفلاسفة فيما استدلت به على عدم زيادة في حق الواجب
فقال وعورضت الاوجه التي استدلت بها الفلاسفة او عورضت الفلاسفة
فيما استدلت به على عدم زيادة الوجود على الذات في حق الواجب
بوجوه خمسة احدها انه لو لم يكن وجود الواجب زايدا على ذاته مقارنا
لماهيته لزم كونه نفس ذاته حال كونها مجردة عن مقارنتها للوجود
زايدا عليها واذا كان الوجود نفس الماهية مجردا عن مقارنته لغيره

فهذا

فهذا الوصف الثابت له وهو تجرده عن مقارنته لغيره الذي اوجبه له
كونه نفس الذات غير زايد عليها اما ان يثبت له لذاته بمعنى ان اتصاف
الوجود بذلك التجرد انما تقرر له لذاته اي لنفس كونه وجودا لا لامر مقارن
له عارض وهذا القدر وهو كون الشيء وجودا تستوي فيه جميع الوجودات
فاذا كان هو الذي اوجب التجرد لزم استوا الوجودات في ثبوت التجرد لها
فيعم التجرد الكل اي كل فرد من افراد الوجود لان الوصف الذاتي لا يتخلف وقد
تقدم ان وجود الممكن مقارن لماهيته زايد عليها غير مجرد عن تلك المقارنه
ولذلك احتاج الى ما يحققه لتلك الماهيه لكونه ليس ذاتيا لها فاستواء
الوجودات في التجرد محال ثم اذا استوت في التجرد لزم ايض كونها واجبة
لذواتها لانه اذا سلم ان التجرد هو خصوصية للوجود الواجب لزم من
كونه ذاتيا للكل وجود كون لازمه الذي هو الوجوب ذاتيا ايض وذلك
ان عدم التجرد يستلزم المقارنة للذات وذلك يوجب افتقار الوجود الى
الذات المقارنة والافتقار يوجب الامكان وهذا امر بديهي البطلان
لانه ينفي الممكنات وينفي الافتقار الى الصانع وذلك معلوم البطلان
او لغيره اي اما ان يكون التجرد ثابتا له لذاته فيلزم ما تقدم واما ان يكون
ثابتا له لغيره اي لامر خارج عن ذاته فيلزم امكان الواجب لان وجوده
حينئذ مفتقر الى ما يجعله مجردا بدلا عن كونه مقارنا ولا يكون كذلك
الا الممكن فيحتاج حينئذ الى الواجب الذي لا يفتقر الى غيره سواء كان ذلك
الذي هو واجب محتاج اليه وجودا او عدم ما يقتضي المقارنة لكن احتياج
الواجب الى الواجب وانقلابه ممكنا محال فلزم كون وجود الواجب
مقارنا لذاته زايدا عليها وهو المطلوب ولا يلزم من مقارنته امكانه
لانه وصف ذاتي لماهية ولو قارنها واجيب بان اقتضاءه للتجرد
المستلزم للوجوب انما هو لذاته وقولكم فيلزم اقتضاء الوجودات
جميعا للتجرد لوجود المساوات انما يلزم لو اقتضى التجرد لذات كونه
بحيث يصدق عليه مطلق الوجود اذ هذه الحيثية هي العامة لساير
الوجودات وليس كذلك بل اقتضاءه التجرد لذات كونه وجودا خاصا
مخالفا لساير الوجودات وهذه الحيثية لاتتم لعدم صدقها على ساير

الوجودات فلا يلزم من اقتضاء التجرد لخصوص كونه وجودا خاصا اقتضاؤها
للحيثية العامة ثانيهما اي ثاني الوجوه التي استدل بها المتكلمون على
زيادة الوجود على ماهية الواجب انا نقول الواجب لاشك انه مبدا الممكنات
التي تتصف بالوجود جميعا اي مبدا وجود اتصافها لان نشاتها عنه فاذا افرض
ان وجوده مجرد عن مقارنته الماهية فان كان نفسها وهي مبدا الممكنات
بهذا الوصف وهو كون الوجود الذي هو نفس الماهية مبدا الممكنات
امر ثابت للمسمى بالوجود في حق الواجب وحينئذ نقول اما ان يثبت هذا
الوصف وهو مبداية الممكنات للوجود المجرد وحده اي دون وصف التجريد
بمعنى انه انما كان مبدا لكونه وجودا في الجملة حينئذ يلزم عموم موجب
المبداية لساير الوجودات اذ يصدق على كل انه وجود في الجملة
فيكون الشي مبدا لنفسه لان اللازم على هذا ان كل وجود مبدا للممكنات
ومن جملة الممكنات وجودات غير الواجب كوجود الانسان فيلزم كون
وجود الانسان مبدا لنفسه ولعلله المادية كناطقيته وحيوانيته والصورية
كصورة اجتماعهما لان كل ذلك له وجود ممكن وكون الشي مبدا لنفسه محال
واما ان يثبت ذلك الوصف الذي هو مبداية الممكنات للوجود مع التجرد
عن مقارنته للذات وحينئذ اما ان يجعل التجرد شطرا لما عنه نشات الممكنات
بمعنى ان مجموع الوجود والتجرد هو مبدا الممكنات فيتركب الواجب اذ الواجب
الذي تصدر عنه الممكنات على هذا هو الوجود والتجرد معا لكن تركب
الواجب من الوجود والتجرد محال وهذا الزام للفلاسفة في زعمهم ان الواجب
لا يثبت له وصف زايد على وجوده والا كان مركبا او يجعل التجرد شرطا
في المبداية اي في كون الوجود مبدا الممكنات فيكون اي فيصح ان يكون
مطلق الوجود مبدا لكل شي اي مبدا باعتبار كل شي ثبت له الوجود حتى
ان وجود الانسان والطاير وغيرهما يكون مبدا للممكنات ولكنه في كل
شي سوى وجود الواجب يتخلف عنه الاثر لفقد شرطه لا لذاته بمعنى
انه اذا كان التجرد شرطا لزم صحة كون كل وجود مبدا الممكنات وانما تخلف
عنه الاثر لانتفا شرط الاثر وهو التجرد لكن كون كل وجود يصح ان يكون
مبدا الممكنات وانما منعه من ظهور الاثار اختلال شرط التجرد فاسد

لاقتضائه

لاقتضائه الى استواء وجود الواجب ووجود غيره في كل ما يلزم باعتبار الذات
وانما اختلفا باعتبار وجود الشرط وانتفائه وهو امر خارجي لا يمنع التساوي
الذاتي وذلك مستلزم لصحة نفي الوحدانية في الالوهية وهو باطل اجماعا
واجيب عن هذا ايضا بانا نقول بثبوت المبداية له لذاته وانما يلزم ما ذكر
ان كانت المبداية تلزم لذاته كونه مطلق الوجود وليس كذلك بل انما
تلزم لذاته كونه وجودا خاصا مخالفا لساير الوجودات فلا يلزم من اقتضاء
الوجود الخاص لذاته المبداية اقتضاء ساير الوجودات لها الثالث
من الاوجه التي استدل بها المتكلمون على زيادة الوجود على ذات الواجب
انا نقول الواجب لاشك انه يشارك الممكنات في مطلق الوجود ولا ضرر فيه
لان مشاركة القديم الحادث في بعض الاوصاف الاعتبارية ككونه ليس
بمعدوم لا يستحيل وهو مع تلك المشاركة يخالفها قطعا في الحقيقة ولكنه
فيتغايران اي فيلزم ان وجوده الذي به المشاركة مغاير لحقيقته التي وقع
به التخالف لان ما به التشارك يجب ان يكون خلاف ما وقع به التباين واذا
لزم بما ذكر ان للواجب وجودا مغايرا لحقيقته ثبت المراد وهو ان وجوده
زايد على ماهيته واجيب عن هذا ايضا بان اللازم عليه ان له مطلق الوجود
زايدا على حقيقته ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان وجوده الخاص زايد
على حقيقته اولا وليس بلازم عن الدليل المذكور بل اللازم ان له مطلق
الوجود الصادق على وجوده وعلى وجود غيره والمطلوب ان وجوده
الخاص زايد اولا وهو غير لازم الرابع من الوجوه التي استدل بها المتكلمون
على زيادة الوجود على ماهية الواجب انا نقول الواجب الذي قلتم
ان وجوده نفسه غير زايد عليه لا يخلو من ستة اوجه لانه حيث فرض
ملابسا للوجود فلا بد ان يكون نفس الحصول في الاعيان او غيره وكونه
نفس الحصول لا يخلو من تقديرات ثلاث لانه اما نفس الحصول فقط او مع
التجرد او نفسه بشرط التجرد وكونه غيره لا يخلو من ثلاث اخرى لان ذلك
الغير اما ان لا يعتبر معه الحصول او يعتبر معه داخلا فيه او خارجا عنه
فهذه ثلاث الى الثلاث الاول المجموع ستة وكلها باطلة الا تقدير كونه
مع الحصول خارجا وهو المراد وبيان بطلانها ان الوجود الذي جعل نفس

ماهية الواجب لازايدا عليها ان كان بمجرد الكون في الاعيان اي ان قدر
انه هو مجرد الكون في الاعيان من غير اعتبار التجرد معه تعدد الواجب
لان مجرد الحصول في الاعيان ان كان هو الواجب فهذا المعني موجود كثيرا
متعدد خارجا كوجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر الي ما لا ينحصر لكن تعدد
الواجب محال او كان مع التجرد اي وان قدر ان الوجود الذي جعل نفس الواجب
لازايدا عليه هو الكون في الاعيان مع التجرد تركب الواجب اي ان قدر انه هو
الكون مع التجرد شطرا لزم تركب الواجب الذي هو نفس الوجود من الكون والتجرد
لكن تركب الواجب محال بوفاق الخصوم ويلزم ايض تركب الواجب من العدم
وغيره اذ التجرد عدم المقارنة والمركب من العدم عدمي والواجب ليس
عدميا ولا جزءه عدم بالضرورة او كان بشرطه اي بشرط التجرد بمعني
انه ان قدر ان الواجب الذي هو نفس الوجود هو الكون لكن بشرط ان يحصل
له التجرد وليس التجرد شطرا حتي يلزم التركب بل شرط خارج عن الواجب
الواجب اي ان قدر انه هو الكون لكن بشرط التجرد لزم افتقار الواجب
الذي هو الكون الي شرطه الذي هو التجرد لان ذات المشروط تنعدم بانعدام
شرطه فيلزم اذا اشترط في واجبيته تجرده افتقاره الي شرطه فمنشا
شرط يعود الي الوجوب الذاتي بالبطلان وهو فاسد هذا كله ان كان الواجب
الذي جعل نفس الوجود هو الكون واما ان كان غيره اي غير الكون في الاعيان
فحينئذ ان كان معتبرا بدون الكون اصلا بان يكون الواجب الذي جعل نفس
الوجود ليس هو نفس الكون ولا معه كون بل هو غير الكون وحده فهذا
محال ضرورة ان الوجود الذي جعل نفس الواجب لا يعقل بدون الحصول
والكون وان كان ذلك الغير الذي جعل هو الواجب علي هذا التقدير معتبرا
معه اي مع الكون في الخارج بمعني ان الواجب هو غير الحصول مع ذلك
الحصول فلا شك ان ذلك الحصول زايد علي ذلك الغير وهو المطلوب وانما
قلنا انه لا يكون الا زايدا حينئذ لانه ان اعتبر معه خارجا وهو غيره فان لم
يكن زايدا فهو داخل فيه وهو محال ضرورة العلم بامتناع كونه اي
الحصول داخلا في ذلك الغير لاستلزامه التركيب في الواجب لان الواجب
علي هذا هو ذلك الغير مع الحصول وتركيب الواجب معلوم الاستحالة

بوفاق الخصوم واجيب عن هذا ايض بانا نختار انه هو نفس الكون في الاعيان
ونريد بالكون في الاعيان الكون الخاص المخالف ساير الاكوان والوجودات
ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم لو اريد بالكون مطلق الكون الصادق
علي كل وجود وليس بمراد الخامس من الوجوه التي استدل بها المتكلمون
علي زيادة الوجود علي ذات الواجب انا نقول الوجود معلوم لكل احد
ضرورة اذ هو الحصول في الاعيان بخلاف حقيقة الواجب وكنهه فهي
غير معلومة والمعلوم خلاف المجهول فلا يصح ان يكون الوجود خلافي
غير زايد علي حقيقته بان يكون نفسها والا لزم اما علمهما او جهلهما
والغرض علم احدهما وجهل الاخر منها فيختلفان فالوجود زايد علي الحقيقة
واجيب عن هذا ايض بان المعلوم دون الحقيقة مطلق الوجود وليس
كلامنا فيه وانما كلامنا في الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات وهو
غير معلوم ولما كان اللازم من هذه الاوجه كلها ان مطلق الوجود هو
الزايد دون الوجود الخاص كما اشرنا اليه في الاجوبة اجاب عنها جوابا
عاما ببيان ان المتنازع فيه هو الوجود الخاص ولم تنتج الادلة زيادته
وانما انتجت زيادة الوجود العام فقال واجيب عن الجميع بانه لا نزاع
في زيادة الوجود المطلق الذي انتجته ادلتكم بل النزاع في زيادة
الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات وما ذكر من الادلة لا يدل علي
زيادته اعني الخاص واذا تتبعت الاجوبة تبين لك ان الاستدلال لا ينتج
زيادة الخاص بل العام وذلك لان كون الوجود في الوجه الاول ان ثبت له
التجرد لذاته لزم العموم ايض وهو محال فتلزم زيادته وتحقق الاشتراك
في الوجود في الثالث دون الماهية فتلزم زيادته وكون الوجود في
الرابع ان كان هو الكون لزم تعدد الواجب وهو محال فتلزم زيادته
وكون الوجود معلوما في الخامس دون الحقيقة فتلزم زيادته كل ذلك
انما هو ان فرض الكلام في الوجود الخاص الذي هو محل النزاع فلا استحالة
فيه فلا تلزم زيادته وقد تقدم ذلك في تفصيل الاجوبة فافهم
ثم اشار الي دليل اخر للفخر الرازي علي زيادة الوجود علي ماهية
الواجب مع رده فقال فان قيل الوجود انما هو طبيعة اي حقيقة

نوعية واذا كان طبيعة نوعية **فلا تختلف لوازمها** اي لوازم تلك الطبيعة
النوعية فان الطبيعة النوعية تقتضي جميع لوازمها في اي فرد كانت
كطبيعة الانسان النوعية فانها تقتضي قبول الضحك وقبول العلم في اي
فرد كانت واذا تحقق ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف لوازمه حيث تحقق
بعنوان اقتضى العروض اي كونه يعرض للماهية زايدا عليها اقتضاه
في الواجب والممكن جميعا وان اقتضى عدم العروض بان يكون نفس الماهية
لا زايدا عليها عارضا لها اقتضاه في الواجب والممكن جميعا فالتفريق بين
الواجب والممكن في ان الوجود في الممكن اقتضى العروض فهو عارض زايد
على ماهيته وفي الواجب اقتضى ان لا عروض فهو نفس ماهيته غير
زايد عليها غير جار على القانون المسلم وهو ان الطبيعة النوعية
لا تختلف لوازمها في افرادها **قلنا** في دفع ذلك ان كون الوجود
طبيعة نوعية **ممنوع** بل الوجود المطلق عرض عام لافراد الوجودات
المختصة يصدق عليها صدق العرض العام على الحقايق المتباينة
كالماهية المطلقة للماهيات المختصة وكالتشخص للاشخاص المتباينة
فان صدق الماهية على الماهيات انما هو من صدق العرض العام
على امور متباينة الحقايق كماهية الانسان والفرس وغيرهما
اذ معنى كون الشي ماهية كونه بحيث يجاب به عند السوال بما
وهذه الحالة عارضة لكل حقيقة عامة لكل ماهية متباينة
في ذاتياتها الاخرى وليست جزء الماهية ما ولا نفسها وكذا صدق
التشخص على الاشخاص المتباينة انما هو من حيث انه شي متعين
بمشخصات وهذه الحيثية ليست داخلة في ماهية الشخص بل عرض
عام لكل شخص فالوجود كذلك باعتبار كل وجود مخصوص لان الوجود
المخصوص هو حصول الماهية الفلانية في العيان والوجود المطلق
معناه مطلق الحصول لشي ما وليس داخلا في الماهية التي اعتبر لها
الوجود الخاص بحيث لا يعقل بدونها فمطلق الوجود عرض عام لساير
الوجودات الخاصة وليست طبيعة نوعية لها لعدم كونه تمام ماهيتها
بل الوجودات الخاصة امور متباينة **متخالفة بالحقيقة** فيصح ان يقال

يجب

١٦

٨١

يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض الاخر فيصح ان يكون وجود الواجب مجردا عن
المقارنة بان يكون نفس ماهيته وان يكون وجود الممكن مقارنا لماهيته زايدا
عليها فيتاتى ادعا كون مقتضى وجود الواجب عدم العروض واقتضاء وجود الممكن
العروض وذلك **كالانوار** فانها ولو اتفقت في صدق مطلق النور عليها صدقا
عاما لكن تختلف في مقتضى حقيقتها فان مقتضى حقيقة نور الشمس ابصار
الاعشى معه ومقتضى نور غيرها عدم ابصاره وهذا تمثيل للايضاح فكما
تعقل ما ذكر في الانوار فكذا في الوجودات فيصح اختلافها في مقتضاها
لتباين حقايقها الخاصة ولا يقتضي اتحادها صدق مطلق الوجود عليها
لانه انما **يقع** الوجود **المطلق عليها وقوع لازم** اي انما يصدق عليها صدق
لازم **غير ذاتي لها** بل عرض عام لها كما بينا فلا يقتضي اتحادها سوا قلنا
انه لا يصدق عليها حال كونه **متواطيا** فيها **او** حال كونه **مشككا** فيها
فان الصدق بالتواطي لا يقتضي تساوي المصدوقات في الحقيقة كما تقدم
في صدق الماهية على حقايق الماهيات المتباينة وفي صدق التشخص
على الاشخاص المتباينة الحقيقة فان صدق كل منها بالتواطي ولم
يقتض ذلك تساوي مقتضاها كما بينا وكذا صدق المشكك على ماصدقاته
فانه لا يستلزم تماثل تلك الماصدقات كما تقدم في صدق النور على
الانوار وكذا صدق البياض على البياضات وصدق الحرارة على الحرارات
وتباين مقتضى الماصدقات بالتشكيك ظاهر فان مقتضى حرارة النار
الذي هو الاحراق ليس كمقتضى حرارة الشمس **و**كون صدق الوجود على
الوجودات بالتشكيك **هو الحق** فيكون اختلاف الوجودات في مقتضياتها
عليه اظهر لظهور اختلاف مقتضيات ماصدقات المشكك كما في
الامثلة وانما قلنا ان كون صدق الوجود بالتشكيك هو الحق **لكونه**
اي الوجود **في الواجب اولى** منه في الممكن اذ هو في الواجب لذاته
وفي الممكن لعارض تعلق الارادة **و**لكونه في الواجب اي **اشد** منه
في الممكن اذ لا يمكن زواله في الواجب بخلاف الممكن **و**لكونه في الواجب
ايضا **اقدم** منه في الممكن وهو ظاهر **فان** قيل قد قررتم ان الوجود
صادق على الوجودات بالتشكيك وذلك يستلزم كون بعض الوجودات

لها خصوصية عن البعض وانه ليس ذلك البعض نفس الوجود المشترك بل
في كل بعض زيادة على ذلك المشترك وحينئذ يزيد ان يكون الوجود زايدا
عليها اي على الوجودات جميعا اي لا في حق الممكن ولا في حق الواجب فيثبت
مدعانا اولا من كونه زايدا في الكل ويبطل مدعا من قال بزيادته في الممكن
دون الواجب قلنا اللازم على كونه مشتركا بالتشكيك بل وبالتواطي ان
مطلق الوجود زايد على ما يصدق عليه وذلك لا يستلزم الا زيادته
اي زيادة الوجود المطلق على الماهيات اي ماهيات تلك الماصدقات
وزيادة مطلق الوجود على الماهيات مسلم وليس هو محل النزاع وانما
النزاع في كون بعض الماصدقات وهو وجود الواجب الخاص به زايدا على
ماهيته ولا يستلزمه كون الوجود مشتركا بالتواطي او التشكيك على
على وجودات وانما يستلزم كون المطلق زايدا الا الخاص والحاصل
ان اشتراك الوجود بالتشكيك او بالتواطي لا يستلزم زيادة الخاص في
الكل كما توهم بل زيادة المطلق وهو مسلم كما تقدم وليس محلا للنزاع
فان قيل اذا قلتم ان الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي مقتضاها
في افراد الوجودات من كونه زايدا على الماهيات مطلقا او غير زايد
مطلقا بل طبيعة عرضية عامة وقد تحقق تباين الماهيات فحينئذ
تباين الوجودات الخاصة المضافة لتلك الماهية ضرورة كون المشترك
بينهما الصادق عليهما جميعا عرضا عاما لها لا داخلا في ماهياتها ولا نفس
ماهيتها بحيث يثبت لها به التساوي في الحقيقة او في بعض اجزايها
واذا كانت متباينة فلا جامع بينهما الا الاشتراك اللفظي وهو باطل لثبوت
التشارك المعنوي بين الوجودات في الوجود قلنا في دفع ذلك التباين
الذي هو بمعنى عدم التصادق اي عدم تصادق بعض الوجودات على
بعض فلا يصدق وجود الواجب الخاص على وجود الممكن الخاص غير محال
وهو اللازم عن عدم تسليم كون الوجود طبيعة نوعية والتباين الذي
هو بمعنى عدم التشارك اي عدم تشارك الوجودات بمعنى عدم التشارك
اي في مفهوم الحصول في الاعيان غير لازم عن عدم تسليم كون الوجود
طبيعة نوعية فسلم التباين الذي يكون مع الاشتراك في مفهوم مطلق

الكون

الكون على انه عرض عام لها فان المتباينات الحقيقية يصح ان تشترك في
عرض عام فيقتضي بعضها لحقيقته خلاف ما اقتضاه البعض الاخر ولا استحالة
في ذلك كما في افراد الماشي فانها اشخاص لحقايق متباينة كنوع الانسان
ونوع الفرس ونوع الطاير وقد اشتركت تلك الحقايق في افرادها في
الماشي وهو عرض عام لها ولا ينافي ذلك تباينها الموجب لاقتضاء كل
حقيقة في افرادها خلاف ما اقتضته الاخرى في افرادها وينبغي ان يعلم
ان كون الحق في الوجود هو الاطلاق بالتشكيك انما هو بنا على تحقق
التشكيك في نفسه وباعتبار نفس الامر واما ان بني على نفي التشكيك
في نفس الامر وانه باعتبار الوهم فالحق التواطي ثم اشار الى مذهب
الشيخ الاشعري فقال وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن تبعه الى
ان وجود كل شي عينه والاشتراك حينئذ بين معاني الوجودات في لفظ
الوجود لفظي لا معنوي لعدم تحقق قدر مشترك بين تلك الوجودات
يكون وضع اللفظ له فيكون اطلاق اللفظ على كل وجود باعتباره فيكون
الاشتراك معنويا وانت خبير بان كون الاشتراك لفظيا يستلزم اوضاعا
لا تنحصر باعتبار كل فرد مما يطلق عليه لفظ الوجود ضرورة ان الاشتراك
اللفظي لا يتحقق الا باوضاع متعدده وسياتي ذكره ثم اشار الى ما استدل
به على ان وجود كل شي عينه بقوله لانه اي انما قال الشيخ ان وجود
كل شي عينه لان الوجود اذا لم يكن عين ذلك الشي فهو اما داخل فيه ولا
قايل به فتعين حينئذ ان يكون زايدا على حقيقة ذلك الشي ولو زاد
على حقيقته تحقق هناك شيان تلك الحقيقة ووجودها وتلك الحقيقة
تكون معروضا والوجود يكون عارضا لها اذ هو وصفها واذا كان الوجود
وصفا لتلك الحقيقة التي هو زايد عليها فهو قايم بها فقيامه بها اما ان
يكون قيام وجود بالمعدوم نظرا الى ان الوجود المنضم الى تلك الحقيقة
انما ينضم اليها وهي معدومة اذ لا معنى لانضمام الوجود الى الموجود
فعلى تقدير كون الوجود منضما الى حقيقة معدومة ليقوم بها
حال كونها معدومة يلزم تناقض في ذلك القيام اي قيام الوجود
بالمعدوم ضرورة انه يلزم كون ذلك موجودا بذلك الوجود وهو

معدوم في نفسه حينئذ وكون الشيء موجودا معدوما تناقض اي بالموجود
اي اما ان يكون الوجود الزايد قايما بالمعدوم بنا على ما تقدم فيلزم
التناقض واما ان يكون قايما بالموجود الذي هو تلك الحقيقة التي فرض
الوجود وصفا قايما بها زايدا عليها وانما يعتد بما يتقرر به الوجود وهو
موجود انظرا الي ان معروض الوجود عارض والمعروض لابد من تحققه
قبل العارض فعلي هذا التقدير اعني قيام الوجود بمعروض موجود
ان كان ذلك المعروض موجودا به اي بنفس هذا الوجود العارض
المتاخر فذلك القيام يدور لانه اذا كان وجود تلك الحقيقة السابق
هو هذا الوجود المتاخر فلا تتحقق خارجا تلك الحقيقة المعروضة له
حتي تتصف به اولا ليصح تحققها قبله فيعرض لها حينئذ ولا تتصف
به اولا حتي يعرض لها هذا المتاخر العارض ضرورة انه لا وصف لها
من الوجودات سواه فقد توقف عروض هذا المتاخر علي تقدمه
وتوقف تقدمه علي عروضه المتاخر فجا الدور او بوجود عطف علي
قوله به اي ان كان المعروض الذي قام به هذا العارض موجودا لا
بهذا الوجود بعينه لزم الدور وان كان موجودا بوجود اخر سابق
علي هذا الوجود فالوجود يتسلسل الي ما لا يتناهي لانا ننقل الكلام الي
الوجود الاخر فيكون عارضا زايدا فلا بد ان تتقدمه الحقيقة الموصوفة
بوجود اخر ثم الوجود الثالث فيلزم فيه ما لزم في الثاني وهكذا
في الرابع والخامس الي ما لا ينتهي والدور والتسلسل محالان فما
ادي اليهما وهو زيادة الوجود علي الماهية محال ثم هذا الاستدلال
انما هو باعتبار معروض الوجود وانه ان كان معدوما لزم التناقض
وان كان موجودا لزم الدور او التسلسل وقد يستدل علي نفي الزيادة
باعتبار العارض واليه اشار بقوله و نقول ايضا في بيان كون الوجود
غير زايد ان نفس الوجود حيث كان وصفا زايدا مخالفا للماهية لا يخلو
كسائر الامور المتحققة مغايرها من الوصف بعدم او وجود فهو اي
الوجود نفسه اما ان يقال فيه انه معدوم اي يتصف بالعدم فيتصف
الشيء بنقيضه اي الوجود نقيض العدم فكيف يقال فيه انه معدوم

ويتحقق

ويتحقق اي ويلزم ايضا علي تقدير كونه معدوما ان يتحقق في المحل
الذي هو الماهية الموصوفة بالوجود ما لا يتحقق له في نفسه اصلا وهو
الوجود الموصوف بالعدم فلا ثبوت له في المحل ولا في غيره فكونه لا ثبوت له
مطلقا يستلزم عدم ثبوته في المحل فالجمع بينهما باطل او يقال فيه انه
موجود اي موصوف بالوجود فننقل الكلام الي الوجود الذي وصف به
هذا الوجود فلا يكون معدوما بل موجودا بوجود اخر ثم كذلك فيتسلسل
الي ما لا يتناهي والتسلسل محال فقد لزم من فرض الوجود موصوفا بالعدم
اتصاف الشيء بنقيضه ومن فرضه موصوفا بالوجود تحقق التسلسل وكلاهما
محال والذي ادي الي ذلك هو كون الوجود زايدا علي الماهية فيكون محالا
فالوجود نفس الماهية واجيب عن الاستدلال الاول وهو ان الوجود
ان قام بالماهية التي عرض لها حال عدمها فان لم تكن موجودة بوجود سابق
لزم اجتماع الوجود والعدم وان قام بها وهي موجودة بوجود سابق
لزم الدور او التسلسل بانا نختار ان قيامه ليس بالماهية بشرط كونها
حينئذ معدومة ولا بها بشرط كونها موجودة حينئذ بل بالماهية من حيث هي
لا بقيد العدم ولا بقيد الوجود وعند قيام الوجود بها تكون موجودة بذلك
الوجود منفيا عنها العدم السابق في لحظة في الحادث ومنفيا دايما في
القديم واذا اعتبر ان اتصاف الماهية بالوجود لا بقيد عدمها ولا بقيد
وجودها لم يلزم اتصاف المعدوم بالوجود حيث قيدت بالعدم فيلزم
التناقض ولا اتصاف الموجود بوجود حيث قيدت بالوجود فيلزم
الدور او التسلسل فان قيل اذا اعتبر ان قيام الوجود بالماهية انما
ذلك القيام بها من حيث هي فان كان معني من حيث هي اعتبارها
لا من حيث دخول الوجود او العدم فيها لم ينا في ذلك لزوم عروض
احدهما لها فهي لا تخلو امن عروض العدم اولا فيلزم التناقض او
من عروض الوجود اولا فيلزم الدور او التسلسل كما تقدم وان كان
معناه ان تعتبر من حيث انها لا موجودة ولا معدومة فحينئذ يقوم
الوجود بالا موجود اي بشيء لا موجود هو تلك الماهية ضرورة
ان الماهية التي قام بها الوجود حينئذ اعتبرا انها لا موجودة وكون

الوجود قام بلا موجود هو اظهر في التناقض الذي جعلناه لازما فيما تقدم اذ
اللاوجود ينافي الوجود بلا ريب ولا شبهة قلنا في دفع ذلك نختار
ان معنى من حيث هي اعتبارها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انا نعتبرها
خاصة بلا اعتبار انها موجودة ولا اعتبار انها معدومة ولا نسلم ان اللازم
على تقدير ذلك الاعتبار هو كون الوجود قايما بشي موصوف بلا موجود
بل اللازم هو كون الوجود قايما بما لا يعتبر فيه الوجود ولا يعتبر فيه العدم
وان كان في نفس الامر لا ينفك عن احدهما وفرق بين قولنا هذا لم يتصف
بالوجود وقولنا هذا لم يعتبر فيه الاتصاف بالوجود فان الاول يقتضي نفي
الوجود عنه فثبوت الوجود له تناقض والثاني انما يقتضي نفي اعتبار
الاتصاف بالوجود ولا يلزم من نفي الاعتبار نفي الاتصاف فيصح مع
نفي الاعتبار ثبوت الاتصاف في نفس الامر فلا تناقض ومثل هذا يقال
في نفي الاتصاف بالعدم وفي نفي اعتبار الاتصاف به فان قيل حاصل
هذا الجواب ان الماهية التي قام بها الوجود لم يعتبر فيها وجود ولا عدم
وان ذلك لا ينافي اتصافها باحدهما بمعنى في نفس الامر يصح ان تتصف
بالوجود فلا يلزم ان اللاموجود قد اتصف بالوجود كما يصح ان تتصف بالعدم
ومقتضى هذا ان احدهما مع ذلك الاعتبار تتصف به في نفس الامر فيقارن
احدهما تلك الذات باتصافها به وحينئذ يعود المحذور المذكور لانها ان
قارنها العدم في نفس الامر لزم من عروض الوجود الجمع بين النقيضين
وان قارنها الوجود لزم الدور او التسلسل قلنا في دفع ذلك اذا قدر
ان مقارنها في نفس الامر الوجود فليس معنى عروض الوجود للماهية
حدوث عروض الوجود لها قبل وجودها المقارن حتى يلزم الدور او
التسلسل على ما تقدم بل المعنى ان ذلك الوجود المقارن بنفسه عارض
لها على معنى انه وصفها وليس من لازم العروض تقدم المعروض
بالوجود وانما ذلك في عروض اوصاف ثبوتية غير الوجود واما
الوجود فمعنى عروضه كونه وصفا للذات المعروض ولو قارنها
على انا نجوز المقارنة حتى في الاوصاف غير الوجود كالتحيز للجرم
واذا قدر ان تقارنها العدم فمعنى عروض الوجود لها اتصافها به

مع

مع نفي ذلك العدم في لحظة فلم يلزم التناقض وهذا الجواب كاف على
مذهب من يثبت الوجود الذهني ومن لا يثبته ويزيد من يثبته بان
يقول في الجواب القيام ههنا اي قيام الوجود بالماهية على تقدير
تسليم ان معناه طريانه وصف الوجود على الماهية بعد تحققها عقلي اي
ذلك القيام على الوجه المذكور عقلي لا خارجي حتى يلزم تقدم الذات
بالوجود واذا كان عقليا فيكفي في تقرر الذات اولا حال كونها معروضة
للوجود حصوله اي تحقق الوجود الذهني اولا في العقل ثم يطرا اتصاف
الذات بالوجود في العقل بان يقدر العقل ان ذات ذلك الحاصل طرا عليه
الوجود المعتبر على الوجود الحاصل في العقل من غير اعتباره اي اعتبار
ذلك الحصول فلا يلزم طريان وجود في الذهن على وجوده في الذهن
وتحقيقه ان الحاصل في الذهن يجوز الذهول عن حصوله فلا يلاحظ
ولا يعتبر ثم يقدر في العقل بعد ذلك الحصول الغير المعتبر ان ذلك الشي
اتصف بالحصول المعتبر وعرض له بعد الحصول الغير المعتبر فتقدير
العروض على وجه الطريان على هذا لا يضر لان معنى الطريان اعتبار
الحصول للشي بعد عدم اعتباره في حال حصوله اولا ولا يقال يلزم
من حصوله احضار ذلك الحصول لانا نقول لا مرية في ان الحصول في الذهن
ليس هو نفس احضار الحصول ولا لازم بين له فيصح الحصول بدون اعتبار
الحصول اولا فاذا اعتبر ثانيا كان طاريا باعتبار اعتباره على نفسه باعتبار
عدم اعتباره بمعنى انا نلاحظ ذلك الحصول الذي ذهلنا عن حصوله
حاصلا اي غير منفي عن الذهن فلا يكون فيه حيث كان في الذهن
على هذا الوجه دور ولا تسلسل و بعد ان لم يعتبر الحصول اولا في الذهن
ظاهر ثم ان اعتبر الحصول اولا لتلك الماهية ذهنا وفرض طريان
الحصول على ذلك الحصول ليتحقق العروض فلا يلزم في ذلك التسلسل
المحال وهو توقف الشي على ما يتوقف عليه بلا نهاية لانه فلا تسلسل
في الاعتبارات العقلية لانقطاعها بانقطاع الفرض والتقدير وتحقيقه
انا بعد ان نسلم انا لا نفرض الوجود في الذهن ليكون عارضا طاريا
الا على ذي حصول معتبر اولا ليكون معروضا مطروا عليه فغاية ما يلزم

انا نقدر حصولا اخر قبل ذلك الحصول ليطرا عليه هذا الحصول المعتبر ثانيا
فعلى التزام ذلك لا يستحيل لانقطاعه بانقطاع التقدير العقلي الذي ينقطع
قطعا بمعنى انه لو قيل لنا هذا الحصول الذي كان للماهية واعتبرتموه
ملحوظا في اذهانكم وعرفتم تحققه هل تحقق حصول هذا الحصول في
اذهانكم لقلنا نعم ثم لو سيل عن حصول الحصول الثاني لقلنا نعم وغاية
ما فيه تسلسل الاعتبارات ولا استحالة فيه وهذا كما لو قيل عدم الشي
حاصل وحصول عدمه حاصل اي لم ينتف ثم كذلك في الحصولات العدمية
ولا مرية في تسلسلهما ذهنا ولا استحالة في ذلك لانقطاعهما بانقطاع
التقدير على انا لنا ان نقول اذا اعتبرنا حصولا اولا ذهنا فالحصول
الثاني الطاري نعتبره طاريا باعتبار الخارج لا باعتبار الذهن فتكون
الحاجة الى تحقق الحصول للمعروض اولا انما هي ذهنا والعارض ثانيا
يعتبر خارجا فلا تسلسل ويجاب عن الاستدلال الثاني وهو ان الوجود
اذا كان معنى زايدا على الذات ثبوتيا فلا يخلو كسائر المعاني من ان
يوصف بالعدم او بالوجود وكلاهما محال فهو نفس الذات وكون الذات
اما موجودة بوجود هو عينها او معدومة بانتفاء عينها لا استحالة
فيه بانا نختار ان الوجود موجود وغاية ما فيه ان ينسب الوجود
الى الوجود باضافته اليه فنقول ان وجود الوجود عينه اي لا انه
موجود بوجود اخر ولا نزاع في ان وجود الوجود عينه كوحدة الوحدة
وامكان الامكان وقدم القدم فانها بالاتفاق عايدة الى نفس موصوفاتها
وان اقتضى اصل التعبير خلاف ذلك واما النزاع في وجود غيره هل
ذلك الوجود نفس ذلك الغير ام لا واما وجود الوجود فهو عين ذلك
الوجود بالاتفاق واذا كان عينه فلا دور ولا تسلسل لانقطاع بالاتحاد
وتحقيقه اي وتحقيق ان وجود الوجود عين ذلك الوجود بمعنى ان
بيان تحققه وثبوته ان ينظر الى انا بالوجود تتحقق الاشيا بمعنى ان
بقيام الوجود بالاشيا يتحقق ذلك الوجود لها وثبوتها ولا يخفى
ما في العبارة من التسامح لان تحقق الشي هو حصوله ووجوده
لا انه شي يحصل بالوجود بل هو نفس الوجود والمراد ما ذكرنا

واذا

واذا كان تحقق الاشيا انما هو بقيام الوجود فيكون تحققه اي تحقق الوجود
بنفسه لا بوجود اخر فلا دور ولا تسلسل ولا بعد في ذلك فان حال وجود
الوجود مع ذلك الوجود كحال الزمان مع التقدم والتاخر فان بالزمان يتحقق
التقدم والتاخر للاشيا وتقدم اجزا الزمان بعضها على بعض بذاته لا بزمان
اخر فكذلك الوجود يحصل بقيامه بالاشيا تحقق تلك الاشيا ويحصل
تحققه هو بذلك بذاته ونفسه وكذلك حال الضوء يضي به ما اتصل به
ويكون هو مضيا بنفسه ولا يلزم مما ذكر كون الوجود ذاتيا للماهية
لانا لا نعني بتحققه بذاته كونه غنيا عن الفاعل بل كونه لا يحتاج الى
وجود زايد عليه بعد حصوله الذي يكون اما للذات كما في الواجب
واما لامر خارجي كما في الممكن واعلم ان الجواب ولو اشتمل على هذا
التنظير ظاهري لا تحقيقي فان قولنا ان الوجود موجود معناه ان
الوجود معروض للوجود ولا معنى لكون الشي عارضا لنفسه ولو صح
ذلك اعني كون معنى قولنا الوجود موجود انه غير معروض لنفسه
بل المعنى انه نفسه كان تسليما لاحالة الالفاظ عن مدلولها وتسليما
لصحة توهم ما يتوهم يتقول منهما على خلاف ما هو ولكان قول المعتزله
عالم بالذات وقادر بالذات ونحو ذلك مما ياتي عنهم صحيحا وليست
مسيلة الزمان على حد مسيلة وجود الوجود اذ لم يوصف الزمان
بمعنى هو الزمان وانما الجواب ان عروض الاشيا العامة الاعتبارية
لافرادها صحيح لكونها اعتبارية لا تحقق لها خارجا والعروض اقتضاه
عموم معناها كل شي والوجود منها فان مطلق الثبوت عام يعرض حتى
للثبوت بنفسه فيكون نقيضا للنفي فاذا قلنا هذا الثبوت ثابت فالمعنى
انه غير منفي بل يعرض للعدم فيقال هذا العدم موجود اي ثابت
لا منفي وكذا الامكان فيقال امكان كذا ممكن اي لا يستحيل ثبوت ذلك
الامكان وكذا الوحدة واحدة اي ليست هذه الوحدة متكثرا اي ذات
افراد في نفسها وهذا امر مسلم ولكن يعود به الوجود اعتباريا وهو
كاف في الجواب في عدم لزوم الدور والتسلسل في نسبته للذات فافهم
ثم هذا الجواب انما هو على تقدير ثبوت ليم ان كون الوجود موجودا

بالعدم مستحيل على انه لا نسلم استحالته اذ لا استحالة في وصف الشيء
بنقيضه اشتقاقا فلا استحالة حينئذ في كونه اي الوجود معدوما وذلك
ان غاية ما فيه وصف الشيء بنقيضه اشتقاقا وهو صحيح كما ذكرنا وانما
المحال كون الوجود عدما لا كونه معدوما ولان معناه ان الوجود ليس بذي
وجود اي هو معدوم الوجود الزائد على نفسه كقولك السواد معدوم
السواد اي ليس له سواد زائد عليه وانت خبير بان المعنى حينئذ
عايد الى وصف الوجود بعدم وجود زايد ومراد الخصم وصفه بعدم
نفسه اي نفيه وهذا غير صحيح فالجواب انه موجود اي غير منفي في
نفسه وهو اعتباري لا وجود له خارجا زايدا عليه ولا استحالة في
عروض الاعتبارات العامة لافرادها كما تقدم ثم عدميته انما هي
باعتبار الخارج لا الذهن فيندفع كون الوجود بما لم تحقق والا لم يغاير
فكيف يكون له تحقق في المحل مع انكم تقولون انه اعتباري لا تحقق له
في نفسه اذ التحقق ذهني وعدمه خارجي وقد يجاب عن الاول
بالنقض بسائر الاعراض الخارجية الزائدة قطعا بان يقال مثلا
السواد للاسود لو كان زائدا فاما ان يتصف بالجسم الاسود فيلزم
التناقض واورد عليه ان تقدم المعروض بالوجود بديهي ضرورة
ولذلك لزم التسلسل وتقدمه بالسواد ليس ضروريا فلا يتم النقض
وفيه بحث يأتي ما يتضمنه قريبا واجيب من الثاني بان الوجود
ليس موجودا ولا معدوما وما اورد عليه انه قول بالواسطة وسيأتي
ضعفه وقد يجاب عن الايراد على النقض بان اجزاءه ليس على وجه
التزام ان المعروض لا بد من تقدمه بالوجود بل على وجه الترديد
الجاري سواء قلنا بتقدم المعروض اولا اذ لا يتوقف التسلسل ان صح
الدليل على لزوم التقدم كما اشير اليه في النقض فان اجيب
بصحة كون الجسم اسود بسواد واحد طاري على غير اسود ويكون
ثبوته ونفي عدم السوادية في لحظة لزم مثله في الوجود اذ
يقال ايضا فيصح وجود المعروض بوجود واحد طاري على معدوم
ويكون تحققه ونفي العدم في لحظة فعلى هذا يتم الجواب بالنقض

كما

كما اقتصر عليه صاحب المواقف تامل ثم اشار الى تحرير المذاهب في زيادة الوجود
والى انه لا خلاف بين اهلها في المعنى وساق ذلك في ضمن السؤال والجواب فقال
فان قيل ظاهر قول الشيخ ان الوجود عين الذات انما معنى لفظ الوجود هو نفس
معنى لفظ الذات وظاهر كلام المتكلمين ان الوجود عرض زائد قائم بالذات كقيام
البياض بالجسم وظاهر كلام الحكماء ان الوجود عرض زائد في الممكن دون الواجب
فهو نفس حقيقته وكل ذلك مما تدفعه البديهة اذ لا خفا في ان ليس مفهوم
الوجود الذي هو الكون اي الحصول للشيء مفهوم الانسان مثلا كما هو ظاهر
كلام الشيخ حتى يلزم تعدد وصفه لساير الحقايق وذلك انه لا خفاء في
ان ليس لفظ الوجود وكذا كل ما يرادفه من الالفاظ في ساير اللغات
كلفظ هست في الفارسية ولفظ ال بكسر الهمزة واللام في البربرية موضوعا
اي لا خفا في ان لفظ الوجود وما يرادفه ليس موضوعا بالاشتراك بان يكون
متعدد الوضع لمعاني لا تكاد تتناهى اي تنحصر فبطل ظاهر مذهب الشيخ
من ان لفظ الوجود مرادف لكل لفظ لحقيقة موجودة ومشترك بين المعاني
الموجودة التي لا تنحصر وكذا لا خفا ان ليس الوجود عرضا قائما بالذات
متحققا خارجا كالسواد للجسم فبطل ظاهر مذهب المتكلمين وكذا يبطل مذهب
الحكماء التركيبه من اعتبارين ظاهري الفساد مع اقتضائه ان معنى الوجود
في الواجب امر لا تدرك له حقيقة وقول صاحب الصحايف ان الخلاف لفظي
مبني على اطلاق لفظ الوجود فمن اطلقه على الكون ذهب الى انه زائد على
الذات قطعا وانه مشترك معنى لا لفظا ومن اطلقه على الذات كما يقال
ابقى الله تعالى وجود فلان اي ذاته ذهب الى انه نفس الذات قطعا لا زائد
ومشترك بل الاشتراك حينئذ فيه لفظي وانه لا خلاف في المعنى من هذا الوجه
فاسد اذ احتجاج الفريقين كقول المتكلمين يصح نفي الحصول عن الحقيقة
ولا يصح نفي الشيء عن نفسه ويصح تعقل كل منهما بدون الاخر فهما متغايران
وكقول الشيخ لو كان الوجود زائدا فاما معدوم فيتصف بنقيضه شاهد
اي احتجاج الفريقين بنحو ما ذكرنا شاهد بان النزاع بينهما انما هو في الوجود
المقابل للعدم الذي هو بمعنى الكون لا في الوجود الذي معناه تارة نفس
الذات ومعناه اخرى نفس الكون فبطل قول صاحب الصحايف ولم يغن شيا

في بيان حقيقة وجه الخلاف واحتجاجهم الشاهد بما ذكر يقتضي مع ذلك ان
نزاعهم ليس ناشيا عن ان الوجود اي عن كون الوجود كما يطلق على الكون قد يطلق
ايضا على الذات الموصوفة بالكون كما يقول صاحب الصحايف وان من اطلقه
على الكون يدعي الزيادة ومن اطلقه على نفس الذات يدعي عدم الزيادة
وانما قلنا ان الاحتجاج يقتضي ان النزاع ليس ناشيا عن الاطلاق لانه لو نشا
عن الاطلاق لم يحتج الى الاحتجاج اصلا بل يكفي ان يقال الوجود مرادف
للذات لغة او عرفا فمعناه هو معناها او غير مرادف فمعناه مخالف فيعود
الاختلاف الى النقل عن اهل اللغة او العرف فيكون الاحتجاج ضايعا بل
لا معنى له لان قولنا الوجود بناء على انه مرادف للفظ الذات يستلزم ان يكون
معناها هو نفس معناه لا زايد والا كان كذا انما لا ينتحله العاقل فضلا عن
الفاضل على انا لو سلمنا ان المتنازع فيه هو الوجود الذي قد يطلق على
نفس الذات لم يلزم من اطلاقه على نفس الذات القول بان الاشتراك لفظي
كما قال صاحب الصحايف وذلك لان مفهوم الذات اذا قدر ان الوجود اطلق ١٧
هو عليه ايضا معنى مشترك بين جميع الذوات فينافي ان يقال فيه مع
ذلك الاطلاق انه معنى مشترك وزايد على حقايق الماهيات او نفسها
فلا ينبغي كون الاشتراك لفظيا على اطلاقه على الذات ولا انه غير زايد
كما قال صاحب الصحايف واذا بطل قول صاحب الصحايف الذي اقتضى التوفيق
بما تقدم وظاهر الاختلاف باطل فما وجه هذا الاختلاف حينئذ اي باي شي
يوجه حتى لا يصادم بديهة العقول ولا يبطل ببطلان ظاهر كل قول فيه
قلنا وجه الاختلاف الراجع الى الوفاق نظر كل الى خلاف ما نظر اليه الاخر
لا على الوجه الذي ذكره صاحب الصحايف كما تقدم ويظهر ذلك بادلة
كل اذ مضمون ادلة الجمهور القايلين باشتراك الوجود معنى وبزيادته على
الذات اذ ليس مفهوم الوجود هو مفهوم الماهية المتصفة به اي بالوجود
فان قولهم مثلا في اثبات الاشتراك المعنوي الوجود ينقسم الى واجب
وممكن يفهم منه ان الكلام في مفهوم الوجود اذ هو المنقسم لا هويته
وقولهم مثلا في اثبات الزيادة ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية
فدل على زيادته يفهم منه ان الكلام في مفهوم الوجود مع مفهوم الماهية

اذ

٨٧

اذ الانفكاك فيما بينهما لا بين الهويتين اذ لا هوية للوجود تنفك او لا تنفك ومضمون
ادلة الشيخ انما هو ان ليس لهما اي الوجود والماهية هويتان اي حقيقتان
خارجيتان متمايزتان بالتعين الخارجي لا بالتعين الذهني فالمطلوب عنده
هو نفي التميز الخارجي بين الحقيقتين وهو الذي يكون بحيث تقوم احداهما اي
الحقيقتين بالاخرى كما في حقيقة الجسم العينية مع حقيقة البياض فانهما
متمايزتان في انفسهما في الخارج وقد قامت حقيقة البياض خارجا بحقيقة
الجسم وذلك لان قوله الوجود لو كان زايدا فاما ان يقوم بموجود او معدوم
يقتضي ان المراد القيام الخارجي ولذلك قال فيلزم التسلسل على الاول
واجتماع النقيضين اذ لو اراد المفهوم العقلي لم يلزم التسلسل الذي يستحيل
وانما اراد الهويتين في الخارج واذا علم بما ذكر ان الجمهور نظروا الى
المفهومين والشيخ نظر الى الهويتين ولو نظر كل الى ما نظر اليه الاخر لم يسعه
الا ان يقول بما قال به الاخر فقد تبين حينئذ انه لا خلاف اي لا يتحقق بين
الفريقين خلاف في ان الوجود زايد هنا اي كل احد يقول ان حقيقة الماهية
وحقيقة الوجود غيران في الذهن بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
بان يتصورها اولا وحدها دون الوجود وله ان يلاحظهما بالعكس بان يتصور الوجود
اولا وحده دون ماهية معينة تتصف به وكل غيرين فاحدهما زايد على الاخر
ولا يقول احد ان الوجود والماهية الموصوفة به غيران عينا اي في العيان
والخارج بان يكون للماهية تحقق وتقرر عيانا ويكون لعارضها المسمى بالوجود
تحقق اخر عيانا ايضا حتى يجتمعا في ذلك التحقق اجتماع القابل الذي هو الموصوف
والمقبول الذي هو الوصف على وجه يكون فيه ذلك القابل وذلك المقبول
موجودين هوية كما في الجسم والبياض فان لكل منهما هوية محققة خارجا
وان كان احدهما قايما بالاخر واذا تحقق ان احدا لا يقول بان للوجود تحققا
خارجا وللماهية تحققا اخر لم يتصور خلاف في ان لا هوية للوجود يزيد بها على
هوية الماهية المتصفة به وعند ادراك هذا التحرير يتبين ان احد الفريقين
لو رجع بما نظر اليه الاخر لم يقل بخلاف ما قال به الاخر فلا يبقى بينهما
حينئذ نزاع محقق يناقض فيه قول احدهما قول الاخر ويظهر ايضا بما
تضمنه هذا التحرير من ان الوجود المتنازع فيه اريد به معنى الكون والحصول

وان ذلك المعنى واحد مخالف لما يضاف اليه من الماهيات في التعقل قطعا عند كل احد
ان جعل الاشتراك لفظيا اي يظهر بما ذكر ان قول القايل ان الاشتراك بين
الوجودات لفظي بمعنى ان وجود الانسان و وجود الفرس مثلا انما يطلق عليهما
لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي وليس بينهما معنى كلي معقول ثابت في كل منهما
مكابرة اي كون الاشتراك لفظيا مكابرة اي انكار لما تبين عند كل احد خلافه
اي لا ريب في ان حصول الانسان وحصول الفرس في العيان بينهما معنى صادق
على كل منهما بالتواطي وهو مطلق الحصول و لا تكون اضافته لكل منهما مخرجة
له عن عدم الاشتراك في مطلق الحصول حتى يكون الصدق محتاجا الى
وضع لفظ الوجود بازاء كل على حدة كما هو سبيل المشترك وهذا امر ضروري
ثم اشار الى الرد على صاحب المواقف في قوله ان النزاع مبني على الوجود
الذهني وعدمه فمن قال بالاول قال بالزياده ومن لا فلا فقال **ولا يتفرع**
النزاع في زيادة الوجود واشتراكه معنى **على** القول **بالوجود الذهني**
والقول بعدمه كما قال صاحب المواقف نظرا الى ان من نفى الوجود الذهني
فلا وجود عنده الا في الخارج و في الخارج ليس ثم شي هو الوجود وشي اخر
هو الماهية كما في البياض والجسم فيلزم ان من لم يقل بالوجود الذهني
يقول بعدم الزياده ويقول بنفي الاشتراك المعنوي ضرورة ان الافراد
لا اشتراك بينهما في ذواتهما ولا شي في الخارج زايد عليه وانما يسمى الوجود
ومن قال بالوجود الذهني فلا شك ان الذهن يدرك الماهية ولعارضه
مغاير لها فيه ويدرك ان مطلق الوجود مشترك معنى بين الوجودات
المضافات الى الماهيات فهو يقول باشتراك ذلك الوجود المتقرر في
الذهن وبزيادته على الماهية وانما قلنا لا يتفرع على ما ذكرنا لانا نعني
بزيادة الوجود على الماهية ان له معنى يدرك مغاير الماهية ولا نعني
ان للماهية ثبوتا في العقل اذا ادركت حتى يلزم من نفي ثبوتها في العقل
الذي يقول به من نفى الوجود الذهني نفي زيادة الوجود عليها واذا كان
المراد بزيادته كونه له مفهوم يغاير مفهوم الماهية فنافي الوجود
الذهني لا يمكنه ان ينفي ادراك مفهوم له مغاير لمفهوم الماهية فهو
يمكن ان يقول هو ايضا بالزيادة بهذا المعنى وكذا نعني بالاشتراك ان

له

له مفهوما كليا عاما للاشياء فلا نعني به ان مفهومه له ثبوت في العقل حتى يلزم من قول
النافي بعدم الثبوت قوله بنفي الاشتراك واذا كان المعنى بالاشتراك ما ذكرنا فالنافي
للثبوت الذهني يعترف بادراك الكليات التي من جملتها الوجود فله ان يقول بالاشتراك
بهذا الاعتبار وان كان ينفي كون المدرك لا ثبوت له في العقل وانما له تعقل معناه بلا
ثبوت فلا يفتقر القايل بالثبوت الذهني والقايل بنفيه في شي مما يمكن
ان يقال من الزيادة والاشتراك وعدمهما **سوى ان** الذي ينبغي **للمثبت** اي
لمثبت الوجود الذهني **ان يقول** الوجود **زايد** على الماهية **في العقل** بمعنى
ان لها في وجود العقل وجودا زايدا عليها لانا نقول ان لها ثبوتا و وجودا
في العقل وله ان يقول الوجود زايد في التعقل او بادراك العقل **و**اما النافي
فليس له ان يقول الوجود زايد على الماهية في العقل لانه ينفي الوجود
الذي يكون في العقل بل **يحمل** ذلك **النافي** ان يقول الوجود زايد **عقلا** اي بادراك
العقل **او** يقول هو زايد **في التعقل** اي في ادراك العقل لانه يثبت زيادته بمعنى
مغايرته للماهية بادراك العقل او في ادراك العقل فنفي زيادته في العقل
هو بمعنى نفي كونه وجودا حاصلا في العقل لا بمعنى نفي كونه مغايرا للماهية في
التعقل وانما قلنا يصح له القول بالزياده بمعنى ان له معنى مغايرا للماهية
لانه **ليس له نفي التغاير العقلي** الذي بينه وبين الماهية اذ يثبته بينهما كما
يثبته في ساير المعقولات ولا نعني بالزيادة كما تقدم الا ان له معنى يدرك
مغايرا للماهية والقايل بالنفي يثبت التغاير كما قررنا فله اثبات الزياده
وكذا يقول بالاشتراك المعنوي بين الوجودات المضافة في مطلق الوجود اذ
الاشتراك المعنوي يدركه فيما بين الوجودات بالنسبة للوجود المطلق **كما** يدركه
في ساير المفهومات الكلية كادراكه حقيقة الانسان فانه يثبت بادراكها
اشتراكها بين افراد الانسان واذا كانت لا يثبت لها بذلك الادراك وجود عقليا
وكون العقل يدرك المفهومات المشتركة بين افرادها ظاهر على القول
بنفي الوجود الذهني **لا سيما** المفهومات **المنفية** اي التي لا افراد لها كمفهوم
الممتنع ومفهوم الجمع بين الضدين فان ادراك مفهوماتها ظاهرة في كونها
كلية مشتركة بين افراد يمكن تقديرها او قلنا انه ظاهر اذ لا افراد لها
حتى يتوهم انه انما ادرك بعض تلك الافراد كما في الحقايق التي لها افراد

كحقيقة الانسان فتحصل من هذا ان القايلين بنفي الوجود الذهني لهم تعقل
للكليات فيمكنهم ان يقولوا بالاشتراك المعنوي ولهم ادراك المتغايرات فيمكنهم
ان يقولوا بزيادة بعض المعاني علي بعض بمعني ان بعضها مغاير لبعض فلا
يختص القول بالزياده والاشتراك بالقايلين باثبات الوجود الذهني بل
يصح لغيرهم بمجرد التعقل وغاية الامر انهم يقولون ان التعقل عندهم
لا يقتضي الثبوت للشي المتعقل ولا يلزم من كونه لا يقتضي الثبوت انه
لا يقتضي التغاير الذي هو حاصل الزياده ولا الاشتراك المعنوي الذي ينبني
علي تعقل الكليات ولهذا جرت كلمة الجمهور منهم اي من القايلين بنفي
الوجود الذهني علي انه اي جري قولهم علي ان الوجود مشترك معني
لا لفظا زايد ذهنا لا خارجا وما ذاك الا لان التعقل دون اثبات وجود
في الذهن كاف في صحة الاشتراك والزياده علي ما قررنا فبطل علي هذا
بنا الخلاف علي القول بالوجود الذهني وعدمه كما قال صاحب المواقف
ثم نبه علي ما تقدم من ان لا خلاف في التحقيق في زيادة الوجود الخاص
علي الماهية في الذهن دون الخارج انما هو في الممكن بقوله هذا الذي ذكرنا
من كون الوجود زايدا علي الماهية ذهنا لا خارجا اتفاقا انما هو في حق
الممكن فهو الذي وجوده الخاص زايد علي ماهيته ذهنا لا خارجا بالاتفاق
كما تقدم واما في حق الواجب تعالي فعندنا معشر المتكلمين انه تعالي
له حقيقة مخالفة لساير الحقايق لم ندرك يزيد عليها اي علي تلك الحقيقة
وجودها الخاص ذهنا لانا ندرك الوجود المضاف الي حقيقة الواجب تعالي
من غير ان ندرك حقيقته فدل ذلك علي تغايرهما وزيادته عليها لكن
ذهنا كما نقول ذلك في الممكنات وليس فيه ما يقتضي حدوث الواجب
تعالي لان المشاركة في الامور الاعتبارية لا تقتضي التساوي في القدم
والحدوث وكون الوجود زايدا ذهنا لا خارجا امر اعتباري فلا يوجب
التساوي في كل شي وعند الفلاسفة وهم المعبر عنهم في السنة المتكلمين
بالحكما كثيرا ان له تعالي حقيقة مخالفة لساير الحقايق كما نقول نحن في
حقيقته تعالي لكن حقيقته تعالي لديهم ليست زايدة علي وجوده تعالي
كما نقول نحن بل حقيقته هي الوجود الخاص ومقتضي خصوصه انه وجود

عيني

عيني مباين لساير الوجودات العينية ولا يفتقر الي فاعل ولا الي محل يقوم
به بل هو القايم بالذات اي القايم بذاته ونفسه من غير ان يفتقر الي محل
كما تفتقر الصفة الي محلها وهو المخالف بالحقيقة اي المباين بحقيقته ونفسه
لا بالعرضيات لساير الوجودات اي هو المباين لغيره من باقي الوجودات الخارجية
بحيث لا يتصور مماثل مماثله اصلا وهو المعبر عنه لديهم بالوجود
المجرد اي بالوجود المجرد عن التركيب بل هو بحيث لا يصح ان يقترن في نفسه
بشي يكون هو معه حقيقة واحدة وهو المعبر عنه ايض بالوجود بشرط لا شي
اي بشرط انتفا شي اخر يكون هو معه شيا واحدا فالوجود المجرد والوجود
بشرط لا شي متقاربان معني والمراد من التعبير بهما افادة ان وجود الواجب
لا يتصور فيه مقارنته لشي يكون مع ذلك شيا واحد بخلاف وجود المخلوق
فهو مقارن لذاته فيلزم تركبه اذ في الماهية اي وانما لم يقولوا في وجود
الواجب انه زايد علي ماهيته وذلك كما في الممكن لان في مقارنة الماهية
معه اي مع الوجود حيث نعتبرهما شايبة التركيب والاحتياج المحالين علي الواجب
فلم يعتقدوا له وجودا زايدا علي ماهيته كما في الممكن لانه ان كان الواجب
هو الوجود والماهية معا فالتركيب المودي الي حاجة المركب الي كل من
جزيه واضح وان كان احدهما افتقر الي الاخر ضرورة احتياج الوجود الي
الماهية احتياج العارض للمعروض واحتياج الماهية الي الوجود اذ
لا تحقق في العيان الا به ولم ينفع في نفي التركيب ان الهوية واحدة
اذ ليس في الخارج شي هو الماهية وشي هو الوجود لان التركيب ولو في
العقل عندهم يجر الي الحاجة الي المولف لذلك المركب واعتبار الوجود
مع الماهية فيه تركيب وان كان عقليا وحاصل ما ذكر والتحقيق التحرز
عن الحاجة والتركيب فورد عليهم ان الوجود الخاص لا ثبات له الا بالوجود
المطلق الصادق عليه وعلي غيره من ساير الوجودات العينية فاشار
الي جوابهم عن ذلك بقوله ولا كذلك الوجود يعني ان اثبات وجود
زايد علي الماهية فيه تركيب او حاجة وليس الوجود الخاص كذلك مع
الوجود المطلق فانه اي لان الوجود الذي هو الواجب كون خاص متحقق
بنفسه لا بفاعل ولا بجزء مقوم له قايم بذاته اي بنفسه لا يفتقر الي محل

ولا الي جزء وهو غني في ذلك التحقق عن الوجود المطلق وان كان صادقا عليه
كما يصدق علي ساير الوجودات الخاصة وغني عن غيره اي عن غير الوجود المطلق
من جزء متقوم او فاعل وانما قلنا انه لا يفتقر الي الوجود المطلق بوجه من اوجه
الحاجة لان كونه فاعلا له معلوم الانتفاء لوجوبه وعدم صلاحية مطلق
الوجود للفعل فلا يبقي الا ان يتوهم انه جزء فيحتاج اليه احتياج الكل الي الجزء
والمطلق غير واقع علي الخاص وقوع الجزء علي الكل حتي يتصور فيه ذلك الاحتياج
وانما يقع ذلك المطلق عليه وقوع لازم خارجي غير متقوم لما يصدق عليه
واذا كان وقوعه كذلك لم يصدق عليه تركيبا قالوا وهذا كما تقولون في يوجب فيها
الماهية المطلقة فانها تصدق عندكم علي ماهية الواجب الخاصة ولم
توجب تركيبا فيه ضرورة ان صدق المطلقة علي الخاصة من صدق
العارض الخارجي علي الشيء فكما تعقل عدم التركب في صدق الماهية
المطلقة علي الخاصة فليتعقل في صدق الوجود المطلق علي الخاص
وذلك لان كلا منهما علي ذلك التقدير لازم خارجي بل اعتباري محض فلا
يوجب صدق كل منهما علي الخاص تركيبا في خاصه وانما قلنا ان كلا
منهما اعتباري خارجي لان الماهية الخاصة من حيث خصوصها كماهية
الانسان مثلا انما اجزاوها الحيوانية والناطقية ومطلق الماهية
معناها الشيء الذي هو بحيث يجاب به عند السوال عنه بما ولا يخفي ان
هذا امر عرضي للاخري واعتباري في نفسه والكون الخاص للانسان مثلا
هو وجود انسانية معينة في الخارج مقيدة بمشخصات كذا وكذا مثلا
والوجود المطلق هو كون الشيء واقعا في الاعيان في الجملة ولا شك ان
الشيئية والواقعية في الاعيان الذين هما حاصل ما اعتبر في الكون المطلق
عرض عام للكون الخاص الذي حاصل ما اعتبر فيه الانسانية المعينة
المحفوفة بالمشخصات الخارجية ثم ان ورد عليهم ان حاصل ما اوجب
ادعاكم ان الواجب هو الوجود الخاص القايم بنفسه الغني عن كل ما سواه
من الوجود المطلق وغيره الفرار من التركيب والحاجة وهذا وحده لا يوجب
كونه وجودا بل يجوز ان يكون ماهية اخري غير مسماة بالوجود وتكون
غنية عن كل شيء ايضا فلو الجواب عن ذلك بما اشار اليه بقوله

ولا

ولا يتصور هذا اي وانما قلنا ان الواجب هو الوجود الخاص المتحقق بنفسه
الغني عن كل شي ولم نقل انه ماهية اخري غير الوجود لان ما ذكر من التحقق
بالنفس والغني عن كل شي لا يتصور في غير الوجود ضرورة احتياج ما سوي
الوجود كالماهية الي الوجود في التحقق بخلاف الوجود فهو غير محتاج الي غيره
اذ هو الاصل لكل ما يعتبر وراه فانه لا يوصف الشي بمعني من المعاني الحقيقية
قبل الوجود ثم ورد عليهم ان الوجود محتاج ايضا الي الماهية ضرورة انه
حقيقة واحدة في معقولها فلا ينافي ما قررتم فيه من مخالفة ساير
الوجودات في الغني والتحقق بالنفس الا بالماهية التي ينضاف اليها وباعتبار ها
يخالف ساير الوجودات العينية في حقايقها فيلزم فيه ما لزم في غيره
فلا يكون وجه لتخصيصه بالوجوب والغنا فاجابوا بما اشار اليه بقوله
ويبني هذا الذي تقرر من ان الوجود يتحقق فيه الغنا والقيام بالنفس
دون غيره ولا يتصور فيه الافتقار بخلاف غيره علي ان الوجودات جميعا متخصصه
اي منقسمة الي حصص وتلك الحصص متكثرة بانفسها لا بعوارض مع
اتحادها بانفسها حتي تحتاج في تخالفها وتحققها الي غيرها كالذات وهي
مع ذلك مشتركة في عارض هو مفهوم الكون المطلق ولا يضر ذلك في
تباينها لذاتها فان الامور المشتركة في العارض الخارجي لا يقتضي ذلك
اتحادها في الحقيقة حتي تحتاج الي ما تتعين به ونظير ذلك ساير معاني
المشكك فانها متباينة في ذواتها وانما اشتركت في عارض صادق عليها
وليس هو نفس حقيقتها ولا حقيقة بعضها لانه لو كان نفس حقيقتها لم
يختلف فيها لان الحقيقة لا تختلف في جزئياتها كحقيقة الانسان في افرادها
ولو كان حقيقة بعضها لم يصدق علي الثاني وانما هو عارض توهم ان
ما تحته اصنافه وليس كذلك وذلك كنور الشمس ونور السراج وكبياض
الثلج وبياض العاج فان كلا منها حصة متباينة لمقابلتها فكذا حصص الوجود
هي متباينة في انفسها وليست متحدة في انفسها متباينة باضافتها الي
محالها وهذا امر واضح لا يقول احد بخلافه كما في ساير المشككات ولكن
الوجودات لما لم تكن لها اسام مخصوصة بل يعمها اسم واحد صادق عليها
بالتشكيك وكان حقه ان يصدق بالاشتراك توهم اي لما لم تكن لها اسام

متعدده توهم انها متعددة في الحقيقة وان تخصصها وتكثرها انما حصل فيهما
بمجرد الاضافة الي المحال واما حقيقتها اعني فيهما واحدة جميعا كما في بياض
الثلوج فانه حقيقة واحدة وانما اختلفت افراده وتخصصت اذا تكثرت
بالاضافة الي هذا الثلج الخاص دون ذلك وحاصل ماذكروا التزام ان الوجود
حقايق متباينة في انفسها لايتوقف تباينها وتحققها علي الماهيات حتي
يلزم افتقار الوجود الي الماهية وان ما يتوهم من الاتحاد في الحقيقة ليس
كذلك وسببه تعدد الاسامي وسند ذلك ساير حقايق المشكك واعلم
ان مذهب الحكما في الوجود بالنسبة الي الواجب وان اطالوا في تحقيقه بما ذكر
غير معقول بل لاطايل تحته لانهم ان عنوا بالوجود حقيقة تباين ساير
الحقايق مسماة بالوجود مجازا فهو رجوع لما قاله غيرهم وانما اختلف التعبير
وقولهم في تعريف مذهبهم ما سوي الوجود يفتقر الي الوجود ينافيه وان
ارادوا بالوجود الكون في الاعيان بلا حقيقة تكون به كاينة فلا معني له
اذ لا يعقل كون بلا كاين وان ارادوا الكون مع كاين فهو مذهب غيرهم
ايض فمذهبهم المبني علي ان اعتبار الوجود مع حقيقة زايدة عليه يودي
الي الافتقار اما عايد لمذهب غيرهم او غير معقول علي ان الافتقار المحال
هنا هو افتقار الي موثر ولا يلزم فيما بين الوجود والموجود ولا في كل ما بين
وصف وموصوف فمذهبهم وهو مبني علي وهم وما ذكر في المشكك
من كون الصادق علي مثل تلك المعاني عارض خارجي خلاف التحقيق لان
ما اختلفت فيه تلك المعاني خواص فان اعتبر في حقايقها فهي متباينة
واللفظ مشترك ان وضع للخصوصيات وان لم يعتبر فهي متماثلة واللفظ
متواطي وان اعتبر ولم يوضع للخصوصيات فهو متواطي ايض وكونه عرضا
عاما حينئذ مع ان المعقول من معناه لا يخلوا تعقل معانيها عنه مما لا يسلم
اصلا وسياتي مزيد بيان لهذا ان شا الله تعالي فاذا قيل قد قررتم في
ضمن هذا الكلام وفي غيره ان مطلق الوجود عارض للوجودات العينية
الخاصة وهذا لا يصح اذ لو كان الوجود المطلق عارضا لها اي للوجودات
الخاصة حصة اي فرد من مفهوم الكون المطلق اذ هو عارض عام فيعطي
لكل من معروضاته فردا من مفهومه كما هو شان الاعراض العامة مثل البيا

لعل ان في كونها اي في
تلك الوجودات الخاص

المطلق

المطلق باعتبار ذات الابيض والسواد باعتبار ذات الاسود بل هذا شان كل مفهوم
عام وان كان داخلا في الماهية النوعية التي ليست وصفا وموصوفا مثل الحيوان
المطلق فانه يعطي لكل معروض له من افراد الحيوانات حيوانية مخصوصة
به فعلي هذا تكون الحصة اي الفرد من مفهوم الكون الذي هو مطلق الوجود
زايدة علي ما اي علي الكون الذي هو حقيقة الواجب لانكم فرضتم ان الكون
المطلق عرض عام له فيعطي مفهومه العام حصة منه لذلك الكون المقيد
تحقيقا لتصحيح الصدق لذلك العام اذ لا يصدق الا حيث تكون له حصة وح
يتقرر وجود زايد علي ما هو حقيقة الواجب كما قلنا في الممكنات من ان لها
وجودا زايدا علي ما هو حقيقتها كما تقدم وعلي هذا يلزم فيه اي في حق الواجب
وجودان احدهما معروض هو حقيقته والاخر عارض هو تلك الحصة المعطات له
من جانب مفهوم الكون العام بل يلزم عليه ان لا يكون احدهما اولي بالمعروضية
من الاخر لان المفهوم من كل منهما هو المفهوم من الاخر وعليه ايض يلزم في الممكن
وجودان وماهية احد الوجودين عارض لتلك الماهية والاخر الحصة
ففي الانسان مثلا ماهيته التي هي الحيوان الناطق ووجودها المضاف لها
وحصة من مطلق الوجود وعلي هذا الذي تقرر ان العارض العام يعطي
لمعروضه حصة اي فردا يلزم ان يكون في كل معني خاص شيان حصة
العام وما تحقق به ذلك الخاص ففي الثلج حينئذ بياضان حصة اعطاها له
المفهوم الاعم التي بها صح صدقه علي البياض الخاص وبياضه الخاص
وهذا اعني تحقق وجودين فيما له وجود وبياضين فيما له بياض
مما يكذب به العقل لاستحالة اجتماع مثلين مطلقا ويكذب به الحس لشهود
المعين مفرد الامتعدد او الذات واحدة لامتعددة الوجود قلنا
في دفع ما ذكر لاشك انه لا نزاع لهم في زيادة الحصة الحاصلة
في الوجود الخاص الذي مرجعه حقيقة الواجب عند الحكما وكذا
لا نزاع في زيادة الحصة من البياض المطلق علي البياض الخاص ولكن
ذلك لا يقتضي تحقق وجودين في مسيلة الوجود الخاص ولا بياضين
في مسيلة بياض الثلج علي ما سيقرر وانما قلنا انه لا نزاع في زيادة الحصة
علي الخاص اذ لا فرق اي وانما قلنا ذلك لانه لا فرق بين مفهوم الكون

المطلق والمعروض المصحح لصدقه علي الكون الخاص الا مجرد اي لا فرق بين
العام وحصصه التي يعرضها الخاص الا مجرد اعتبار الاضافة اي اضافة الحصة
التي ما تخصصت به بمعني ان مطلق الكون مطابق للكون المضاف الي ما تخصص
به واضافته لا تقتضي مغايرته للعام المطابق حتي يصح استلزامه لذاته
خلاف ما يستلزمه العام لذاته فاذا تحقق ان العام زايد علي الخاص فحصته
زايدة عليه واذا تقيدت باضافتها فيما لا يحقق ذلك الخاص اذ لا تخرج حقيقتها
بالاضافة عن اقتضايها ما يقتضيه العام المطابق لها ممن قال بزيادته بلا نزاع
يقول بزيادة الحصة بلا نزاع وليس نزاعهم في زيادة العام علي الخاص حتي
يلزم من تسليمه رجوع مذهب الحكما الي مذهب المتكلمين وانما نزاعهم في ان
تكون له اي للواجب تعالي ماهية يزيد عليها الوجود الخاص في العقل اي
نزاعهم انما هو في كون الواجب تعالي له ماهية وله مع ذلك وجود خاص
زايد عليها في العقل دون الخارج كما في الممكنات ام لا واما ان الوجود المطلق
زايد علي ما هو حقيقة الواجب من الوجود الخاص فلا خلاف فيه وذلك التقدير
وهو ان الوجود الخاص زايد علي الماهية كما في الممكن يفيد القول بالتشكيك
اذ علي تقدير انتفا زيادة الوجود الخاص علي الماهية بان يقدر ان ليس ثم الا
الماهية فصدق الوجود علي الماهية لا يكون بالتشكيك بل بالاشتراك
اللفظي وقد تقدم ان الحكما زعموا التشكيك مع نفيهم زيادته علي ذات الواجب
ولهذا قلنا في تقريره ان كون اطلاقه بالاشتراك اولي وتفني بالنسبة الي
الواجب تعالي والممكن بنا علي ما قالوا تقرر بما ذكر تسليم ان الحصة زايدة
علي الوجود الخاص من حيث انها تطابق الوجود العام واما من حيث اضافتها
الي الماهية بالنسبة الي الممكن مثلا فهي نفس وجوده الخاص واذا تقرر
زيادة الحصة من هذه الحيثية ثبتت المغايرة بينها وبين الوجود الخاص
علي ما ذكر فمغايرة الوجودات الخاصة المصدوقة للعام للحصص اي كون
الوجودات الخاصة غير الحصص الحاصلة من مفهوم الكون المطلق الذي بها
صح صدقه علي الكون الخاص امر ضروري اي مغايرة الخاص للحصة امر
ضروري لا يختلف فيه بهذا الاعتبار ولكن تلك المغايرة انما هي في التعقل
اي في تعقل الحصص من حيث مطابقتها للكلي وتعقل الكون الخاص من حيث

ما يختص

ما يختص به دون الخارج اي التغاير بين ما ذكر ذهني لا خارجي وذلك ان الحصة
باعتبار طرفيها للعام صادقة علي الوجود الخاص فيهما وان اختلفا مفهوما متحدان
في الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات اي بحسب الذات
التي انما تحقق خارجا لا بحسب المفهوم فيتغايران ليفيد الحمل وهذا اذا نظر الي الحصة
باعتبار العموم والخصوص فيهما علي تقدير تسليم ان الحصة عارضة عروض
العرض الموجود للوجود الخاص فلا يلزم ان ثم وجودين خارجا لما ذكر من اتحاد
الموضوع والمحمول خارجا علي انا لا نسلم ان الحصص من مفهوم العام امور
وجودية فيما نفرض له من الامور الخاصة بل هي امور عقلية اي امور
لها تميز في العقل فقط وتحقق في التعقل ولا تحقق لها في الاعيان اي في
الخارج واذا كانت كذلك فلا يلزم كونهما في الممكن موجبة لتعدد افراد الوجود
باعتبارها يعتبر منهما فلا يكون في الممكن وجودان ولا في الواجب وكذا لا يكون
في الابيض بياضان لان الحصة فيه من حيث اعتبارها مطلق البياض امر اعتباري
لا تحقق له خارجا فالموجود في الخارج بياض واحد معين واذا تحقق ان
الوجود مع الماهية شي واحد خارجا فكيف بالوجود مع الحصة والحصة
مع خصوص البياض ولو صح ما ذكر لزم مثله في حيوانية زيد لانه يعتبر فيها
مطلق الحيوانية وحيوانيته المخصوصة ولا معني لذلك اذ الموجود خارجا
حيوانية واحدة وحاصل البحث ان الحصة اذا اعتبرت عارضا للفرد خاص
تعقل فيه انه من جنسها لزم التعدد ووجود فردين من جنس واحد في محل
واحد فالوجود تعتبر في خاصة حصته المطلقة والفرد الخاص بالموصوف
والبياض كذلك فيكون الممكن وجودان زايدان علي ماهيته وفي الواجب
وجودان احدهما حقيقته وفيه في الحقيقة رجوع لما قيل في الممكن من ان
له حقيقة ووجودا وفي الابيض بياضان ولم يقم عليه دليل ولا قال به
احد وحاصل الجواب انا نسلم التعدد لكن في الذهن دون الخارج والمحال
التعدد الخارجي وسند منع التعدد الخارجي اتحاد الموضوع والمحمول مع
ان الحصة اعتبارية لا وجودية وبه يعلم ان قوله لا نزاع الي قوله وانما
النزاع توطية في الجواب وان الجواب تضمن شيين منع تعدد الوجود والبياض
خارجا وانه لا يلزم عليه الرجوع الي مذهب المتكلمين في الواجب منشاء

توهم الرجوع هو توهم ان الحصة زايدة في الخارج علي الوجود واذا ابطلت الزياده
خارجا بطل الرجوع فافهم ثم اشار الي ما توهمته جماعة من المتفلسفه
والمتصوفه في الوجود فقال ثم ان جمعا من المتفلسفه وجمعا من المتصوفة
توهموا امرا لا يلزم في الوجود الخاص ولغبيره بما اخذ من التفصل يدل علي
التكلف وان كلا من الجمعين ليس في الحقيقة داخلا في المعني في الجنس
المنسوب هو اليه فكل جدير بما ينسب اليه من الوهم والخلل في مدعاه
والذي توهموه هو ان في الوجود الخاص مع الوجود المطلق المعتبر في ذلك
الخاص ايضا اي زيادة علي ما اعتبره الحكما من وجود التركيب في الواجب
علي تقدير ان له ماهية ووجود اشايبة التركيب والاحتياج اي توهموا
ان في الوجود الخاص مع المطلق تركيبا كما توهموا الحكما ان في الوجود مع
الماهية تركيبا والتركيب عندهم ولو في العقل تقتضي الحاجة المتصلة
والمنفصلة فالمتصلة حاجة المركب الي اجزاءه والمنفصلة حاجته
الي المولف لتلك الاجزا ذهنا اوخارجا والواجب منزه عن كل حاجة
قالوا لما استحال كونه عدما او معدوما فهو اما وجود مع ماهية
فيلزم التركيب واما ماهية بلا وجود فيلزم كونه معدوما فتعين
ان يكون وجودا ولا يكون وجودا خاصا لمشايبة التركيب مع حاجة
الخاص الي العام اذ لو ارتفع ارتفع الخاص فلما توهموا صحة هذه
المقدمات الفاسده ذهبوا بسبب هذا التوهم الي ان حقيقة الواجب
تعالي عن اوهام الحكما واشباههم انما هو مطلق الوجود الصرف الذي
ليس معه خصوصية ما ولما ورد عليه ان مطلق الوجود كلي لا وجود
له في الاعيان والواجب واجب الوجود في الاعيان اجابوا بما اشار
اليه بقوله وذهبوا الي انه اي الوجود المطلق ليس هو معني كليا
يتكثر الي الجزيات اي ليس كليا بحيث يصدق علي جزيات لموجود
حصص منه فيهما كساير الكليات ويكون هو من حيث انه كلي منفردا
خارجا بل هو واحد بالشخص لا يقبل التعدد بوجه اصلا وهو
موجود بوجود هو نفسه وقصدوا بجعله معروضا للوجود بان يقال
فيه موجود دفع لزوم كونه معدوما ويجعله موجودا بوجود هو

نفسه

نفسه دفع تعدد الوجود اللازم عن كونه معروضا للوجود وانت خبير
بان كون الشي معروضا لنفسه امرا لا يعقل في الحقايق الوجوديه
وانما يتصور في الاعتبارات ولما ورد عليهم ان الوجود المطلق
امر كلي قطعا لصدقه علي الوجودات التي لا تنحصر كما شوهد في
العيان اجابوا الخ بما اشار اليه بقوله وانما التكثر في الوجودات
اي وليس التكثر في الوجودات العينية كوجود زيد ووجود عمرو وكوجود
الفرس ووجود الانسان من جهة انها افراد لمطلق الوجود حتي يلزم نقض
ما قررنا من كون الوجود شخصا واحدا لا يتكثر بوجود افراده وانما تكثرها بواسطة
الاضافات اي اضافة حقايقها الي ذلك الوجود المطلق الذي هو واحد بالشخص
لا انها حقايق موصوفة بوجود هو فرد من افراد الوجود فقولنا في شي
انه موجود معناه انه مضاف ومنسوب للوجود لا ان له وجودا هو فرد
لمطلق الوجود الذي هو الواجب والا لزمت شناعة اتصاف حتي نحو
القاذورات بفرد من الواجب وهذه الشناعة تلزمهم ولو فروا منها
اذ لا يعقل مطلق الوجود الا كليا ويتعالي الواجب عما يقول الظالمون علوا
كبيرا وعلي هذا فمعني قولنا الواجب تعالي موجود انه هو الوجود
بنفسه لا ان له وجودا زايدا علي حقيقته ولو كان ذلك هو معني لفظ
الموجود في اصل الوضع لكنه لا يراد هنا لئلا يلزم التركيب ومعني قولنا
الممكن موجود انه اي الممكن ذو الوجود بمعني ان له نسبة الي الواجب الذي
هو الوجود بعينه ومعني كون الممكن له نسبة الي الواجب الذي هو الوجود
المطلق ان نشاته عنه فمعني قولنا الانسان موجود والفرس موجود
وزيد موجود وعمرو موجود ان الانسان والفرس وزيدا وعمرا والكل
منهم نسبة واضافة الي الوجود المطلق بالنشاة عنه وانت خبير
بان هذا كلام لا حقيقة له لانه ان كان المعني ان لوجود هذه الاشيا
اضافة الي الوجود المطلق فقد كان لها وجود ولو كان ناشيا عن غيره
فقد وقعوا فيما فروا منه من تعدد الوجود وان كان المعني ان لحقايقها
نسبة بلا وجود لها فهو انكار للحس والضرورة فلا حقيقة لهذا
الكلام ولما قرروا ما ذكر ولا سلف لهم فيه حاولوا اسناد الاشارة

له الي قدما الحكمة فاد هو ان قول الحكما الواجب هو الوجود المجرد عن كل
مايقارنه وقولهم هو الوجود بشرط ان لا اي بشرط ان لا يكون شي معه يقارنه
رمز واشارة الي ذلك الذي ادعيناه من كون الوجود المطلق هو الواجب
لا الوجود الخاص وانما قلنا ان في العبارتين رمزا لما ذكر والاقتضا الاولي
التجرد عن مقارنة ما والوجود الخاص تقارنت فيه الخصوصية ومطلق
الوجود واقتضا الثانية نفي كل شي يقارن الوجود والخاص فيه شي
هو المطلق ومعه تلك الخصوصية وكذا قولهم الوجود خير محض وانما
الشر في العدم فالوجود للذة مثلا خير وعدمها وهو الالم شر ووجود
العدل خير وعدمه الذي هو الجور شر فعلى تقدير كون الوجود شرا
فانما يكون كذلك باعتبار تاديته الي العدم واما الوجود المطلق الذي
ليس معه اعتبار شايبة التادية الي عدم فلا يكون الا خيرا محضا
ففي كلامهم هذا ايما الي ان الوجود الخالص من كل شايبة محقق وهو
خير محض باعتبار ذاته ومعلوم ان الواجب هو الخير ولا شر معه واذا
كان الامر كذلك لزم كون الواجب هو الوجود المحض اي الخالص عن كل شايبة
ولا يخفاك ضعف هذا الكلام فان الخيرية المحضة الوجود لا تستلزم كونه
وجودا مطلقا وانما تستلزم بناء على زعمهم اعتبار غيره معه لا عدم مصاحبة
الغير له وفرق بين عدم اعتبار الشي وعدم مصاحبته ولان الواجب
هو هو ضرورة ان الخيرية التي اثبتوها تتحقق في كل وجود ملايم في الجملة
وان كان غير واجب وستاتي الاشارة في الرد العام الي ذلك وكذا قولهم
الوجود لا يعقل له ضد اذ الضد عند الجمهور شي موجود يمانع موجودا اخر
باعتبار الموضوع غاية الممانعة والمراد بالموضوع المحل الذي لا قوام
له بالحال فنحو الهيولي للصورة ليس بموضوع اذ لا قوام له الا
بالصورة ونحو الجسم للبياض هو الموضوع واذا كان الضد هو ما ذكر
لم يعقل ذلك في الوجود المطلق لانه لا يتحقق شي دونه فلا يوجد
موضوع يتقوم بدونه فلا موجود يمانعه على موضوع واذا كان الوجود
عندهم في هذه المنزلة فالواجب لا ضد له فيكون الوجود المطلق
هو الواجب وكذا قولهم الوجود لا يعقل له مثل اذ المثل هو المساوي

لغيره

لغيره في الحقيقة مع مغايرته له في شي ما والوجود المطلق لا يتحقق مماثل له
في الحقيقة مع مماثلته مخالفته لذلك المثل في شي مختص به في ذاته
لان ذلك يستلزم التركيب وايضا ما من شي الا والوجود اعم منه فلا يوجد
له مثل نفيهما حقيقة واحدة واذا كان كذلك فالواجب هو الذي لا مثل
له فيكون في هذا الكلام ايما الي ان الوجود هو الواجب وكذا قولهم
الوجود لا جنس له ولا فصل لاستلزام الجنس والفصل التركيب ومطلق
الوجود لا تركيب فيه وكذا الواجب لا جنس له ولا فصل ففي هذا الكلام
رمز الي ان الوجود المطلق هو الواجب ورد جميع ما ذكر من قوله الوجود
خير الي هنا بان غايته اثبات لازم اعتباري للوجود المطلق مع اثباته
للواجب فعلى تقدير تسليمه لا ينتج ان الوجود المطلق هو الواجب اذ
محصله قضيتان اشتركتا في المحمول الايجابي وتلك هيئة الشكل الثاني
ولا ينتج من موجبتين ولما كان ما نسبوا الي قدما الحكما من ان الوجود
المطلق عندهم هو الواجب تعالي وانه واحد بالشخص لا يلايم ما صرح
به الحكما اشار الي ذلك بقوله وانت خبير بان اي لا يخفاك ايها الناظر
ان هذا الذي نسبوه للحكما من كون الوجود المطلق واجبا وواحدا
بالشخص ينافي تصريحهم بانه اي الوجود المطلق من المحمولات العقلية
اي من الامور التي ليست موصوفات ومحال بل اوصاف واحوال لابد
لها من المحل وهي مع ذلك ليست من الاوصاف الخارجية وهذه هي
الامور العقلية في قصدهم وانما كان الوجود عندهم من الامور العقلية
المفسرة بما ذكر لامتناع استغنائه عن المحل فليس كالانسان الذي لا يفتقر
الي محل يتقوم به اذ هو حقيقة جوهرية لا عرضية لابد لها من المحل
ولامتناع حصوله اي الوجود المطلق فيه اي في المحل خارجا
اذ ليس كالبياض الحال في الجسم خارجا ولا يلزم من كونه لابد ان
يكون في محل كونه لابد له من موضوع لان الموضوع اخص من المحل
لاختصاصه بما لا يحتاج في قوامه الي الحال كالجسم كما تقدم والمحل
يصدق على الهيولا مع الصورة والموجود مع الموجود ولما لم يستغن عن
المحل ولم يحصل فيه خارجا كان من المحمولات العقلية اي الثابتة

في العقل لما يحصل فيه لا في الخارج لما يحصل فيه وذلك مثل الماهية والامكان فانك لا تجد في الخارج شيا هو الذات وشيا هو الوجود كما لا تجد فيه شيا هو الانسان وشيا اخر هو امكانه او ماهيته واذا تقرر انه من المحمولات العقلية عندهم بطل ما نسب اليهم من كونه واحدا بالشخص وينافي ايضا تصريحهم بانه **من المعقولات الثانية** وهي العوارض التي لا يحاذي بها شي في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وانما سميت ثانية لانها تابعة للمعقولات الاولى وهي المدركة بالتحقق الخارجي لان اول ما يدرك في الاصل الامور الخارجية كالانسان والسواد فاذا تحققت تلك المعقولات تبعها ادراك هذه الثواني وتنسب لها عقلا لا خارجا اذ لا تجد شيا هو كلي وشي اخر هو انسان ولا شي هو جزئي وشي اخر هو زيد مثلا وانما الموجود في الخارج هو الانسان وزيد مثلا والفرق بين المحمولات العقلية والمحمولات الثواني ان معروضات المحمولات العقلية قد تكون ممتنعة الوجود كالامتناع مع الممتنع بخلاف المعقولات الثواني فهي اعتبارية تعرض في العقل للمعقولات الوجودية واذا صح ان الوجود من المعقولات الثواني **اذ ليس في الاعيان ما هو وجود بل** الذي في الاعيان هو **بل انسان وسواد مثلا** لم يصح انه عندهم واحد بالشخص وكذا كون وجودات الاشيا هي المحكوم عليها بانها الثانية والمحمولات العقلية لا ينكر على كون الوجود المطلق هو موضوع الكلام دونها لانه صادق عليهما واعم منهما فاللازم عليهما لازم عليه وينافي ايضا تصريحهم **بانه** اي الوجود المطلق **ينقسم الى الواجب والممكن** لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب وينقسم الى **القديم والحادث** لانه ان كان مسبوقا بعدم فحادث والا فقديم وكونه ينقسم الى نوعين ينافي كونه واحدا بالشخص فلا ينسب الى القدما القول بذلك وينافي ايضا تصريحهم **انه يتكثر** بتكثر ما صدقاته **في الموضوعات الشخصية** كموضوع زيد وعمرو وفي الموضوعات **النوعية** كوجود الانسان والفرس وفي الموضوعات **الجنسية** كوجود الحيوان والنبات ولا يقال الوجود لا موضوع له لما تقدم ان الموضوع هو المحل الذي لا قوام له بالحال

والوجود

والوجود به قوام محله خارجا لانا نقول المراد بالموضوع هنا ما يقابل المحمول كما في اصطلاح المنطق او نقول هذه الاشيا موضوعات عقلا اذ لا قوام لها بالوجود عقلا لصحة تعقلها دون الوجود واذا كانت ما صدقاته متكثرة فليس واحدا بالشخص على ما نسب للقدما وينافي ايضا تصريحهم **بانه يقال على الوجودات** العينية **بالتشكيك** والواحد بالشخص لا يصدق على اشيا لا بالتشكيك ولا بغيره فلا يصح نسبة القول به للقدما القايلين بالصدق تشكيكا وبالجملة **وجوه فساد هذا الراي** وهو مطلق الوجود هو الواجب تعالى **اصولا وفروعا** اي فساد اصوله المبني هو عليها وفروعه المنبنية هي عليه **اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى** اي لا تخفى ولا تحصى اما اصوله الفاسدة فنحو كون الوجود المطلق مع الوجود الخاص يستدعي التعدد ذهنا وذلك يوجب التركب خارجا والتركب وان كان بين الوصف والموصوف وبين الحال وصاحبها يوجب الحاجة والحاجة باي معنى كانت تنافي الوجوب وقد تقدم فساد هذه المقدمات في غير ما مكان واما فروعه الفاسدة فنحو كونه اي مطلق الوجود واحدا بالشخص مستقلا في الخارج ممتنع العدم لذاته على الاطلاق وكل ذلك مما تشهد البديهة ببطلانه ومن فروعه الفاسدة اقتضاه بطلان ما اتفق العقلا المعتبرون عليه لكونه اعرف الاشيا مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك او بغيره معدودا في ثواني المعقولات فان هذه الاشيا اتفق المعتبرون من العقلا على تحققها وحكم هذا المذهب ببطلانها وكذا حكم ببطلان ما اتفق من يعتبر على تحققه من غير ما ذكر ككون الواجب منشا الاشيا ذا علم وارادة وقدرة وانه ارسل الرسل وانزل الكتب السماوية وكونه مطلق الوجود ينافي كل ذلك تعالى رب العزة عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولما فرغ من احوال الوجود الخارجي وما قيل فيه جعل التعجب منها كالخاتمة لها ليكون ما تضمنه ذلك التعجب فذلكة لتلك الاحوال فقال **وما اعجب حال** الناظرين في احوال **الوجود** فانهم **اطبقوا** اي اتفق المعتبرون منهم **على انه** اي الوجود **بديهي** وانه **لا اعرف** اي لا اشهر في البديهيات **منه شهر**

بعد هذا الاتفاق الذي مقتضاه ظهور احواله اذ احوال الشي في الغالب تكون
تابعة له في الجلا والخفا اختلفوا في انه اي الوجود جزي او كلي فقيل
انه جزي اي واحد بالشخص لا تعدد فيه اصلا والتعدد الذي يتوهم
في اطلاق لفظ الموجودات انما هو باعتبار الاضافة فقولنا زيد موجود
وعمرو موجود وخالد موجود معناه ان كل واحد ذو وجود اي له
مبدا ومنشا هو الوجود وقد تقدم ان هذا المذهب فاسد وان الصحيح
ان الوجود كلي صادق على جميع الوجودات الخارجية صدق الكلي
على الجزيات واختلفوا ايض هل هو واجب لذاته بنا على انه واحد
بالشخص هو الواجب لذاته تعالي او ممكن اي او هو قد يكون ممكنا
بنا على انه ليس نفس الواجب فيصح ان يكون واجبا اي وصفا واجبا
لذات الواجب وان يكون ممكنا اي وصفا عارضا للممكنات الموجودة
وهذا هو الحق وقد تقدم ان ذلك لا يقتضي تساوي ذات الممكن لذات
الواجب تعالي واختلفوا ايض هل هو عرض او هو لا جوهر ولا عرض
وصرح بعرضيته جمع من المتكلمين وهو ضعيف لان العرض ما يتقوم
بمحل قام به لا بنفسه بشرط ان يكون ذلك المحل غنيا في تقومه
عن ذلك الحال والوجود لا يستغني المحل في تقومه وتحققه عنه
فالصحيح انه ليس بعرض على هذا الاصطلاح واما كونه ليس بجوهر
فظاهر واختلفوا فيه ايض هل هو موجود او غير موجود بل هو
اعتباري بمعني انه لا تحقق له في الاعيان وانما يتحقق في اعتبار الاذهان
فهو عدمي او هو غير موجود ولا اعتباري بل هو واسطة ليس
بموجود ولا معدوم اعتباري اما كونه غير موجود بل اعتباري فلانه
لو كان موجودا لكان اما موجود بوجود هو نفسه كما يدعي من يقول
انه موجود فيلزم ان اطلاق الموجود عليه لا معني له الا ان يكون
على وجه التجوز والكلام في ان يكون موجودا حقيقة واما موجود
بوجود اخر فيتسلسل لان الوجود الذي قام به موجود ايض ثم كذلك
وايض لو كان موجودا فاما جوهرا او عرض اذ لا قايل بانا ندرك من
الموجودات ما ليس جوهرا ولا عرضا فان كان جوهرا لم يكن وصفا للجواهر اذ

لا يصح

لا يصح كون الجوهر وصفا وان كان عرضا استغني المحل في تقومه وتحققه عنه لان ذلك
هو العرض والوجود لا يستغني عنه المحل في التحقق فان ادعي الخصم ان معني كونه
عرضا انه وصف لم يتحقق اختلاف بين كونه عرضا وكونه اعتباريا فيتداخل
القول بالعرضية والقول بالاعتبارية اذ الاعتباري كما يقول المخالف
وصف ايض والتحقيق انه اعتباري واما انه ليس بموجود ولا معدوم
بل واسطة فمبني على الكلام عليه واختلفوا ايض هل افراده اي افراد
الوجود الخاصة التي هي وجود الانسان ووجود الفرس مثلا عين الماهيات
المتحققة خارجا فوجود الانسان مثلا نفس ماهيته المتحققة خارجا
وكذا وجود الفرس او تلك الافراد ليس الوجود عين ماهياتها خارجا بل
هو زايد عليها فوجود زيد الخاص به زايد على ذاته وكذا وجود الانسان
الخاص زايد على ماهيته خارجا والاول مذهب الشيخ والثاني مذهب (ومن تبعه)
الجمهور وقد تقدم ان الخلف لفظي عايد الي الاعتبار وان من اعتبر ما يدرك
ذهنا فهو زايدا وخارجا فليس بزايد واختلفوا ايض هل لفظه اي لفظ
الوجود مشترك بين الوجودات بنا على اختلاف حقايقها كما يقول الشيخ
انه نفس الماهيات وهي متباينة وكما يقول الحكما انه في الواجب
حقيقة مباينة لمعناه في الممكنات او هو متواطي بنا على انه كلي له
حقيقة تعطي الحصة لكل فرد خاص من الوجودات على حد التساوي
وانما تختلف تلك الافراد بالعوارض كافراد الانسان مع حقيقته او
هو مشكك بنا على انه كلي ايض ولكنه يصدق على افراد غير متساوية
في انفسها كالبياض مع افراده وهذا اقرب ويلزم ان صدقه على
الوجودات صدق العرض العام على ما تحته من الحقايق وافرادها
كما تقدم وانما قلنا انه اقرب لان الوجود في الواجب اقدم منه
في الممكن واقوي فيه منه في الممكن ولكن بنا على ان المشكك ثابت
في نفسه والا فالحق التواطي وسياتي ان شا الله تعالي تحقيق ذلك
والله الهادي الي الصواب في امر الوجود وقد تبين ما هو الحق بفضل
الله تعالي وهو انه اعتباري كلي **المبحث الثالث** في تقسيم الوجود
الي العيني والذهني واللفظي والخطي وما يتعلق بذلك الوجود ينقسم

الي اربعة اقسام باعتبار التحقق الخارجي وغيره فيتناول بذلك الاعتبار وجودا
عينيا و وجودا ذهنيا و وجودا لفظيا و وجودا خطيا والاول من هذه
الاقسام وهو العيني متاصل اي يسمي متاصلا لتاصله اي تقدمه في
الثبات والتحقق والاتفاق عليه و هو الذي يكون للشي الموجود به اي
بذلك الوجود العيني حقيقة ذلك الشي بمعني ان الوجود العيني اذا تحقق
للشي ثبت لذلك الشي بذلك الوجود حقيقة عينية اي خارجية ولهذا سمي
وجودا عينيا لاقتضائه ظهور حقيقة صاحبه في العيان فمفهوم الانسان
مثلا لما كان له وجود عيني تحققت له حقيقة خارجية عينية في افراده
بذلك الوجود والعنقا لما لم يكن لها وجود عيني لم تحقق له حقيقة خارجية
بل مفهوم كلي فقط وكذا المسمي بزيد مثلا لما كان له الوجود العيني تحققت
له به حقيقة خارجية هي ذاته وشخصه الخارجي بخلاف المسمي بابن
زيد المعدوم مثلا لما لم يكن له وجود عيني لم تحقق له حقيقة خارجية
هي ذات وشخصه لانعدامه والثاني من هذه الاقسام وهو الوجود
الذهني غير متاصل اي غير ثابت في الحقايق العيانية التي هي الاصل
في العلوم وفي المدارك والاصل المتبوع لوجود ينسب الي غيرها وهذا
الوجود الذهني الذي قلنا انه غير متاصل هو بالنسبة الي الاول
المتاصل بمنزلة الظل للجسم بمعني انه لو تحقق في الخارج كان هو نفس
ذلك الخارجي كالظل للجسم فانه لو تجسم صار نفس ذلك الجسم الاتري الي
ظل شجرة فانك تجزم بانه لو تجسم صار نفس تلك الشجرة و يكون للشي
الموجود به اي بذلك الوجود الذهني صورة ذلك الشي بمعني ان الحصول
الذهني تحقق به لذلك الحاصل في الذهن صورة مخصوصة ولا يقال
الحاصل في الذهن هو نفس الصورة فما معني كون الحاصل تحصل له
الصورة بالحصول الذهني لانا نعني بالحاصل الحقيقة التي من شانها
ان تحصل وانما تحصل له الصورة بعد الحصول بالفعل فحقيقة الانسان
او حقيقة زيد مثلا اذا حصل احدهما في الذهن ثبت بذلك الحصول
صورة تنسب لذلك الحاصل فالوجود في هذين القسمين ينسب الي الشي
نفسه باعتبار الذهن او الخارج فهو حقيقي النسبة فيهما وان كان الاول

متاصلا

متاصلا والثاني غير متاصل و اما القسمان الاخيران وهما اللفظي والخطي
فهما في نسبتهما للشي مجازيان اي النسبة فيهما علي وجه التوسع والتجوز
باضافة ما هو للمدلول للدال وما هو للمجاور لصاحبه ويكون لا شي الموجود
بهما اي بالوجودين اللفظي والخطي اسم الشي وصورة اسمه فاللفظي يثبت
به اسم الشي فاذا لفظ لافظ باسم زيد فقد وجد معني زيد في لفظه بالدلالة
وفي وجوده فيه ثبوت لفظ دال عليه يعلم انه له والخطي يثبت به نفس هو
صورة اسم الشي فاذا كتب لفظ زيد فالكتابة فيهما وجود زيد بدلالتها علي
ما يدل عليه وفي ذلك تحقق النقش المخصوص بانه صورة اسم زيد
وهذا الكلام وان كان في ظاهره حقيقيا واضحا لا يخلوا من الحاجة الي التامل
ورعاية الاعتبارات ليتاتي ان ثم وجودا وحقيقة وصورة ولفظا وصورته
وان هذا الوجود مغاير لهذه الاربعة موجبا لها وقد اوضحنا ذلك في التقرير
ثم اشار الي ان هذه الوجودات لها ترتب في انفسها فقال ولكل لاحق
من هذه الوجودات الاربعة دلالة علي السابق منها ولذلك اوتي به بعده
لان رتبة المدلول سابقة علي رتبة الدال اذ المدلول كالنتيجة وهي
المطلوبة اولا فيدل نقش زيد علي لفظه ولفظه علي صورته ذهنا وصورته
علي ذاته خارجا اما دلالة الخط علي اللفظ فظاهرة لان لكل امة نقوشا
يصطلحون علي وضعها لتدل علي الفاظهم او الفاظ غيرهم وكذا دلالة
اللفظ علي الصورة الذهنية بناء علي وجود الصورة ذهنا وبناء علي ان
الوضع لها واما دلالة الصورة الذهنية علي المعاني الخارجية فليس
علي الطريق المعهود في الدلالة اذ هي فهم امر من امر فتقدير فهم المعني
الخارجي من الصورة متعذر بناء علي وجود الصور الذهنية لان فهم الامر
الخارجي هو حصول تلك الصورة بعينها ولا معني لحصول فهمه من حصول
فهمه وانما ذلك من طريق الانتقال من شي الي شي كالانتقال من الملزوم
الي اللازم وسمي ذلك دلالة لان الدليل ينتقل منه الي المدلول وذلك
ان اللفظ اذا سمع انتقل من ادراك سماعه الي معناه ذهنا ومعناه ذهنا
صورة الخارج ثم ينتقل من ملاحظة صدق المخبر صورته الي حكم
ذلك الخارجي فمن سمع مثلا زيد قايم فهم صورة زيد والصورة الحاصلة

من اتصافه بالقيام ثم ينتقل من ذلك بمعونة صدق المخبر الي ان ذاته
خارجا اتصفت بالقيام وانما هي المحكوم عليها وبه يعلم ان المنتقل اليه
من الصور ثبوت الحكم خارجا لتلك الذات الخارجية وليس المنتقل اليه
صورة المعني الخارجي الذي هو الذات ولا وصفها لان الحاصل في الذهن
من ذلك هو نفس الصورة الاولي وبهذا الاعتبار جعلت الصور العقلية
دالة علي الخارجية اي دالة عليها باعتبار احكامها ولا ينافي صحة كون
التصديق بالحكم الخارجي قد يكون مبنيا للصور الذهنية لان الترتيب
الطبيعي هو هذا حيث تمكن المهملة فافهم ثم اشار الي حال طرفي
تلك الدلالة في الاختلاف وعدمه فقال الان الاولي يعني
ان الدلالة متفقة في افادة المدلول لكن تختلف في جهة اخري وهي
ان الدلالة الاولي منها عقلية لا يختلف فيها الطرفان اي لا يقع اختلاف
الطرفين فيها الذين هما الدال والمدلول باعتبار اختلاف العقول والاشخاص
والاوضاع فانه اذا عبر عن السما بلفظها او بلفظ اخر بلغة اخري وفهم معناها
باي عقل فالصورة الحاصلة في الذهن في كل وضع وفي كل عقل مطابقة قطعا
لما في الخارج ولا يمكن ان يكون ما في الخارج غيرها واما فهم الخطا فلا يرد
لانه مطابق لما فهم ولو كان غير مقصود فلا اختلاف فيه ايضا باعتبار الوضع
ولا باعتبار الشخص الفاهم لذلك واما باعتبار فاهم اخر فلا عبرة به لان
الحاصل في فهمه خلاف الحاصل في فهم هذا الغالط وقد تقوم ان كون
الصورة دليلا علي ما في الخارج لا يخلو امن توسع وان ذلك باعتبار تسلط
الحكم علي ما يطابقها في الخارج والا فلا دلالة بين الصورة والشخص الخارجي
اذ الدلالة التي هي الفهم نفس حصول الصورة ذهنا واما الدلالتان
الاخيرتان منها وضعيتان واختياريتان يختلف في اولاهما وهي اللفظية الدال
الذي هو اللفظ فقط دون المدلول الذي هو المعني اذ الصورة الذهنية بنا
علي وجودها ذهنا وبنا علي ان الوضع لها وكذا المعني الخارجي اذا كان
الوضع له شي واحد عند كل واضع واللفظ الموضوع له يجوز فيه الاختلاف
بان يوضع لمعني السما مثلا لفظها في لغة ثم يوضع لها لفظ اخر في تلك
اللغة او في غيرها بل يقع ذلك كثيرا علي الصحيح كالالفاظ المترادفة

ويختلف

ويختلف في ثانيتهما وهي الخطية الطرفان الذان هما الدال والمدلول جميعا
اي يقع اختلافهما معا بل ويقع باعتبار ان المدلول الذي هو اللفظ الموضوع
يجوز ان يختلف بكثرة الاوضاع كما وضع لمعني الاسد لفظ الاسد والهزبر
مثلا في لغة واحدة او في لغتين كما وضع له الاسد في العربية وازم بكسر
الهمزة وفتح الزاي ثم ميم ساكنة في البربرية والدليل الذي هو الخط
يجوز ان تكون نقوش مخصوصة لقوم تدل علي لفظ ونقوش اخري
تدل عليه وذلك ظاهر بل اختلاف المدلول فيها يستلزم اختلاف الدال
عادة ثم شرع في استدلال من يثبت الوجود الذهني فقال ويستدل علي
تحقق الوجود الذهني بانه هو مقتضي الحكم بالشي علي الشي الغير الخارجي
اثباتا وذلك انا نحكم ايجابا علي ما لا ثبوت له في الخارج اي نحكم حكما ايجابيا
علي ما لا ثبوت له خارجا كالممتنعات فنقول مثلا الجمع بين الضدين مفهوم
كلي وشريك الاله تعالي ممتنع وثبوت النقيضين في شي واحد محال وهذا
حكم صحيح اثباتي صحيح مع استحالة الاثبات لما اي اثبات المحمول لموضوع
لا ثبوت له في نفسه اذ الاثبات يستدعي شيا يثبت وكون الثابت متحققا
للشي ولما لا يتصف بالثبوت ظاهر الفساد فاذا تحقق ان الحكم الايجابي
يستدعي ثبوتا للمحكوم عليه لمنافات تحقق الثبوت لمسلوب محض
فذلك المحكوم عليه الثابت ليس ثبوته خارجيا لامتناعه او تحقق
انتفاه كالعنقا فيجب ان يكون ثبوته ذهنيا وهو المطلوب ورد هذا
الاستدلال بان حاصله ان الحكم الايجابي يستلزم وجود المحكوم عليه فاذا
لم يكن خارجيا كان ذهنيا ونحن نقول الحكم الايجابي انما يدل علي ثبوت
المحكوم عليه لا علي ثبوته في التصور وتعبير المص في الحكم بالايجاب ضد
السلب اولي من تعبير غيره بالاثبات لانه ورد عليه انه ان اريد بالثبوت
في قوله الحكم الثبوتي الثبوت في الخارج فهو محال وان اريد في الذهن
فمصادرة وقد اجيب عنه بان المراد مطلق الثبوت فاذا امتنع احد
نوعيه صدق في الاخر فلا مصادرة وبان المراد الايجاب الذي هو ضد
السلب بان يكون النسبة لم يتسلط عليها سلب واعلم ان لا خلاف في ان
للعاقل علما بامور وان تلك الامور معاني متمايزة في انفسها وان العلم

بتلك الامور وصف قايم بالعالم متعلق بتلك الامور الا انه اختلف هل لمعاني
تلك الامور في علمها ثبوتا ذهنا اولا ثبوت لها ذهنا وانما الذي يتحقق هو
العلم المتعلق بها والمتبادر عند الرجوع الي الوجدان ان ثم معاني في الذهن
حاصلة فيه اوجب حصولها فيه تعلق العلم بها قياسا علي الصورة المدركة
بالبصر فان لها حصولا صوريا بالبصر نفسه العقل يجوز من دايرة امتناعه
ان ما يوجد يتوهم وان الحاصل في الذهن هو العلم بالمدركات لا العلم المكتسب
بحصول تلك المدركات في الذهن واذا عرفت هذا ظهر لك محل النزاع وانه
حصول معاني في الذهن ورا مجرد العلم بها و يستدل ايضا علي الوجود الذهني
بانا نجد من المفهومات ما هو كلي اي نجد في مدركات العقل ما هو من الكليات
العقلية التي يمتنع حصول معناها الكلية اي تكون ذلك المعنى كليا لا يمكن
تحققه من حيث هو في الخارج ضرورة ان الحاصل في الخارج جزئي مشخص
لا كلي واذا صح انا ندرك باذهاننا مفهوما كليا لا حصول له خارجا وادراك
الشي يستدعي ثبوت المميز له والتميز حكم ثبوتي يستحيل تحققه لغير الثابت
والثبوت الخارجي تنافيه الكلية فحينيذ يكون ثبوته اي وجوده ذهنيا
وهو المطلوب ورد هذا الاستدلال ايضا بان غاية ثبوت تميزه عند المدرك
وثبوت التميز يكفي فيه تعلق العلم بل الشعور وهو مع ذلك امر اعتباري
لا يستلزم الوجود لما ثبت فمن اين يلزم الوجود الذهني لذلك الكلي
و يستدل ايضا علي الوجود الذهني بانا نجد من القضايا ما هي قضية
موجبة حقيقية حكم فيها علي الموضوع علي تقدير وجوده ولا يقتضي فيها
الحكم علي الموجود من الافراد في الخارج بل يتسلط فيها الحكم علي المقدر سواء
وجد بعض افراده كالحكم الحقيقي علي افراد الانسان في قولنا كل انسان
ناطق اي كل ما لو وجد كان انسانا فهو بحيث اذا وجد كان ناطقا او لم يوجد
شي منها كقولنا كل عنقا طاير اي كل ما لو وجد كان عنقا فهو اذا وجد يكون
طايرا واذا صح الحكم الايجابي الحقيقي الذي لا يستلزم وجود الافراد في الخارج
والحكم الايجابي يستدعي وجود المحكوم عليه فحيث لا يكون خارجيا يكون
ذهنيا وهو المطلوب ورد هذا ايضا بان حاصله ان الحكم الايجابي يستدعي
الوجود ذهنا ونحن نمنعه ونقول الحكم الايجابي لا يستدعي الا العلم بل مطلق الشعور

بطرفي

بطرفي الحكم فمن اين يلزم الوجود الذهني في القضية الحقيقية ولما اشتركت هذه
الوجوه في ان هنا حكما ايجابيا فاوجب وجود المحكوم عليه كان منع استلزام هو
الايجاب للوجود ردا لها جميعا واذا كان كذلك عاد الاستدلال الي ادعا ان المدرك
ذهنا ليصح الحكم عليه موجود ذهنا وهو مصادرة والي هذا الرد مع مقتضاه
الذي هو المصادرة اشار اجمالا كما قررناه تفصيلا عند كل حجة بقوله واعترض
جميع ما ذكر بانه اي بان ما تقدم انما فيه ان ايجاب شي لشي يقتضي الوجود
الذهني لذلك الشي وهو ممنوع كما تقدم اذ يكفي في الايجاب اي في ايجاب
المحكوم للمحكوم عليه تميز الموضوع والمحمول عند العقل ضرورة ان الحكم
علي الشي او الحكم بالشي فرع تصوره اذا كان مقتضى الايجاب الذي هو وجه
الاستدلال مجرد الشعور بطرفي ذلك الايجاب فالذي ينتجه ذلك الدليل هو
التميز للطرفين وذلك التميز هو معنى التعقل للطرفين المسلم لا وجودهما
ذهنا فحينيذ يرجع الكل اي كل من تلك الاستدلالات الي ان الفهم للطرفين
والتعقل لها يقتضي الثبوت اي ثبوتهما في العقل الذي هو الوجود الذهني
والثبوت في العقل المدعي من غير ان ينتجه الدليل كما قررنا هو الذي فيه النزاع
فاعتباره في الدليل علي وجه الدعوى من غير ان يكون نتيجة كما قررنا مصادرة
فبطلت هذه الاستدلالات الثلاث لرجوعها الي تضمن نفس الدعوى والجواب
عن هذا الاعتراض مع كون الاستدلال مصادرة لان الخصم سلم انه ينتج
وجوب تميز الطرفين وذلك يتحقق به المراد الذي هو الوجود الذهني وذلك
هو ان اقتضا التعقل والتميز عند العقل اضافة اي اقتضا التعقل الاضافة
والنسبة بين العاقل الذي هو الذهن او موصوفه والمعقول الذي هو
الشي المميز المحكوم عليه امر ضروري لا يتاتى لعاقل انكاره واذا تحقق بين
العاقل والمعقول بسبب التعقل اضافة فلا شك انه لا تعقل تلك الاضافة
الي المنفي الصرف ضرورة ان النسبة بين شيين تقتضي مغايرة كل منهما ولو
بالاشارة العقلية والاشارة الي المنفي الصرف ضرورية البطلان لانتفائه
من كل وجه فلا تمكن الاشارة اليه والا لم يكن منفيا صرفا فلا تمكن الاضافة
الي منفي صرف بل لا بد من ثبوت ما لطرفي النسبة واذ ليس ذلك الثبوت
في الخارج لكون المنسوب اليه كليا مثلا لا يوجد في الخارج فذلك الثبوت

هذا

في العقل وهو المطلوب وغاية ما يتحصل في هذا الاستدلال ولا يخفاك ان النسبة
بين شيئين انما مقتضاها ان تعقلها يوجب تعقل طرفيها بوجه ما والطرفان
هنا هما المعقول والطفل العاقل كما ان الطرفين في النسبة الحكمية هما الموضوع
والمحمول وذلك لا يستلزم الوجود الذهني لصحة ان يرجع ذلك الي تعقل العلم
بالمنتسبين بل تعلق مطلق الشعور بهما فان ادعي ان فهم طرفيها يقتضي
ثبوتها ذهنا ضرورة كان ذلك نفس الدعوي ولم يختص الاثبات بالفهم
بما ذكر لان الفهم اذا كان يقتضي الوجود الذهني اقتضاه في طرفي تلك النسبة
وفي غيرهما فافهم ثم اشار الي اعتراض اخر علي هذا الجواب مع جوابه علي
تقدير تسليمه فقال فان قيل حاصل ما في هذا الدليل ان النسبة بين
شيئين تقتضي وجود المنتسبين فلما لم يكن وجودهما خارجيا لكونهما عدميين
مثلا لزم كونه ذهنيا وهذا انما يتم ان كان وجود الشيء منحصرا في كونه ذهنيا
او خارجيا وهذا لا يسلم اذ لقايل ان يقول يجوز ان يقوم الشيء المعقول
بنفسه لا بالذهن مع كونه خارجيا فلا يلزم ان يحصل في الذهن حتي يكون
له وجود فيه وهذا كما يقال في المثل المجرده عن المادة والصورة وعن
موجبات تحقق الهوية وتلك المثل ينسب القول بها لافلاطون اذ حكي عنه
انه يقول ان ثم من العالم علي ما سياتي مثلا لا هوية لها حتي تكون
خارجية ولا قايمة بغيرها في حصول صورها حتي تكون ذهنية وقد
تاول قوله علي ما ياتي ان شا الله تعالي فان للمعقول او للاشيا انواعا
في علم الله تعالي او ان لها عقلا يقوم بتدبيرها كما يقال في المثل
المعلقه المنسوب القول بها لغيره اي لغير افلاطون كما ياتي ايضا ان شا
الله تعالي ان ثم من قال ان للاشيا مثلا لا مناسبة لها قايمة بنفسها
لا بالذهن ولا وجود لها خارجا وكذلك سميت معلقة لانها ليست من
العالم العلوي ولا السفلي وليس هذا نفس القول بالمثل الافلاطونية
لان المثل الافلاطونية نورية مخصوصة بالطبيعيات النوعية للعالم
العقلي ولغيره وهذه لغير ذلك العالم كالاشخاص والاجسام الفلكية
والعنصرية وعوارضها او يقال يجوز ان توجد صور غير قايمة بنفسها
خارجا ولا بالذهن بل هي قايمة ببعض المجردات عن المادة والصورة كما

يقال

يقال في صور الكاينات انها قايمة بالعقل الفعال وهذا القول معلوم عند الفلاسفة
فانهم يقولون ان عقل فلك القمر فاضت بد صور الاشيا فاذا استعد ما في عالم الكون
والفساد لصورة وهبها فاذا جاز ان تكون ثم صورة تتعقل علي احد هذين الوجهين
من كونها قايمة بنفسها او بغيرها من غير ان يكون حصولها بالهوية خارجا
ولا بالصورة ذهنا لم يلزم من اقتضاء النسبة بين العاقل والمعقول وجود
المعقول كونه ذهنيا حيث لم يكن خارجيا قلنا في دفع ذلك معلوم
بالضرورة ان الممتنع لذاته كالجمع بين النقيضين بل مطلق المعلوم وان لم
يكن ممتنعا لذاته كالعنقا لاسيما ما ليس هو من قبيل الذوات كالعوارض
النسبية التي لا تعقل قايمة بنفسها كبنوة العنقا لابيها لا يقوم بنفسه اي
ما ذكر من الممتنع والمعدوم معلوم انه لا يقوم بنفسه بالضرورة ولا يقوم
بغيره كبعض المجردات مثل العقل الفعال بهويته اي لا يقوم ما تقدم بنفسه
علي ان تكون له هوية خارجا مستقلة او تكون له قايما بغيره كقيام العارض
بالمعروض وانما قال سيما ما ليس من قبيل الذوات يعني كالاوصاف لان
افتقار الاوصاف الي غيرها في هويتها ضروري بنفس تعلقها بخلاف الذوات
لاسيما النسبية كما اشرنا الي ذلك واذا كان ما ذكر لا يقوم بنفسه بان تكون
له هوية خارجا ولا يقوم بغيره بهويته بل انما يقوم بغيره بصورته وذلك
الغير علي ذلك التقدير عقل له ادراك وان كان فعالا اذ لا شك ان ذلك القيام
بالغير يفيد المدعي وهو الوجود العقلي لان طريق الادراك واحد في كل عقل
فيلزم ان المدرك له حصول في العقل من جهة استلزامه اي استلزام قيام
المدرك بالعقل المتعقل له كون ذلك التعقل انما يتحقق بحصول الصورة
المتعلقة بالعقل اذ ذلك الحصول هو المعني بالوجود الذهني المدعي واذا
تحقق ان الادراك انما هو بحصول الصورة في العقل في المعدومات تحقق
ذلك في الموجودات لان طريق الادراك واحد فيكون لها وجود في الذهن
بهذا الاعتبار ولا يستلزم القيام بالغير ذلك المدعي من جهة استلزامه
ان للمعقولات الغير الخارجية نوعا اي ضربا من التميز غير التميز بالهوية
الخارجية وذلك الضرب هو التميز الذي لا يشتمل علي المشخصات الخارجية
سوا اخترعه العقل اي اخترع ذلك المتعقل كالصورة الكلية الغير القايمة

بالغير علي المذهب الصحيح اولاحظ اي لاحظ ذلك المتعقل بان ادراكه من محل
اخر قام به علي القول بان العقل الفعال قامت به الصور الثابتة للاشيا
فادراك الذهن اياها بملاحظتها منه وانما قلنا لايستلزم قيام الصور بالغير
المدعي من هذه الجهة لان اقتضاء التميز الثبوت في العقل هو نفس المدعي
الذي هو اول المسئلة فني الاستلزام بذلك الوجه مصادرة اذ كانه قيل
تميز المعقولات يقتضي وجودها في الذهن لان تميزها يقتضي وجودها
ولا يخفى فساده وهذا رد علي صاحب المواقف ولقايل يقول ان كان
قيام الصور بالعقل الفعال بمعنى حصولها فيه بتعلقها ممنوع نفس المطلوب
لاستلزامها له بجهة من الجهات ضرورة ان جهة ادراك العقل للاشياء
واحد وان كان لابذلك المعنى بل بمعنى تعقله لها لاستحالة قيامها به
علي انها اوصاف اصلية ضرورة استحالة قيام ذي المقدار بغيره وقيام
المعدوم بالموجود فلا يسلم استلزامه حصول الصورة في العقل الذي
هو المدعي اذ لو سلم استلزامه اياه لم يحتج الي اقامة الدليل لان التعقل
مسلم فكلام المص هنا لا يخلو من نظر والحق في الوجود الذهني انه ان
فسر العلم بحصول الصورة في العقل فهو نفس الوجود الذهني ولا معنى
للخلاف حينئذ وان فسر بنسبة بين العالم والمعلوم او بمعنى وجودي بينه
وبين ذات المعلوم نسبة فان عنى حينئذ بالوجود الذهني ان في العلم
القايم بالعالم صورة للمعلوم مباينة للعلم فلا معنى للخلاف ايضا ضرورة
مباينة المعلوم للعلم وهو مدرك به وان عنى ان لتلك الصورة وجودا
اي محل العلم زايدا علي كونها مدركة بالعلم لان ما يتعلق العلم بها فهذا مما
لم يقم عليه الدليل بعد ثم يكاد الوجدان كما اشرنا اليه فيما تقدم يقطع
به ومن ثم قيل ان ثبوت الوجود الذهني ضروري وعلي كل حال فتلك
الصور الذهنية عدمية بمعنى انها اعتبارية لا خارجية بنفسها بل
مطابقة لما في الخارج ان كان لها خارجي وههنا شي ينبغي التنبه له
وهو ان الصورة الذهنية ان كانت عدمية علي ما قررنا فان كان معنى
عدميتها انها لا تحقق لها في شي اصلا فلا وجود لها ذهنا لان الوجود الذهني
معناه تحقق الحصول ذهنا وان كان معنى عدميتها انها لا هوية لها خارجا

من

عن الذهن ولكن لها حصول في الذهن الحاصل في الخارج فحينئذ ان كان الحاصل
في الذهن هو العالم بالصورة العدمية نافي حصول الصورة في الذهن وان
كان الحاصل شي زايد علي العلم فلا شك ان ذلك الحاصل عرض لا هوية
جرم وذلك العرض ان لم يكن له وجود في الذهن بطل المدعى من الوجود
في الذهن وان كان له وجود فيه والذهن خارجي بطل كون الصورة معنى
عدميا فليتامل ثم اشار الي مستند النافين للوجود الذهني وهم جمهور
المتكلمين فقال تمسك النافون لتحقق الوجود الذهني بان الذهن لو حصل
وجود معقول فيه لزم اتصافه بذلك المعقول ان كان وصفا اذ لا معنى لاتصاف
الشي بوصف الا وجوده فيه ولزم كونه محالا لذاته ان كان ذاتا وكلاهما محال
اما الاول فلما يستلزمه من صحة الجمع بين الضدين واما الثاني فلما يستلزمه
من تحمل الضعيف ما لا يسع من اقل القليل وكلاهما بديهي البطلان وذلك
اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة لازم تعقله لهما مع انا نحكم بتضادهما مثلا
لان الغرض علي هذا ان لهما وجودا فيه فقد لزم من تحقق الوجود الذهني
الجمع بين الحرارة والبرودة فيه وكذلك بين البياض والسواد عند تعقلهما
للحكم بتنافيهما وجودا هذا ان كان المتعقل صفة وان كان ذاتا لزم حصول
السموات بسعتها فيه اي في الذهن عند تعقله اياها المستلزم لحصول
وجودها فيه وكل ذلك بديهي الاستحالة وقد علم بهذا ان المراد بالذهن
محل التعقل لا نفسه ويحتمل ان يراد به نفس الحال فيلزم كون المعنى مكانا
للجرم في تعقل الاجرام واتصافه بخواص الاجسام كالحرارة والبرودة في
تعقل الاوصاف وكل ذلك مما تحكم البديهة ببطلانه وتمسك النافون ايضا
لتحقق الوجود الذهني بانه اي الذهن اذا كان للمتعقلات وجود فيه كان من
جملتها المعدومات كالجمع بين الضدين فيلزم من تعقل تلك المعدومات
وجودها في الذهن مع انه لا تحقق لها خارجا وذلك محال اذ لو وجد في
الذهن ما لا تحقق له خارجا كالمعدومات الصرفة مثل الممتنع لذاته
كجمع الضدين والمنفي في نفسه كالعنقا لوجد ذلك الذي لا تحقق له خارجا
فيه اي في ذلك الخارج وذلك لان المعدوم الذي لا تحقق له في الخارج
وجد علي هذا التقدير في الذهن والذهن موجود في الخارج فيلزم وجود

المنفي عن الخارج في ذلك الخارج ضرورة ان الموجود في الموجود في الشي موجود
فيه اي في ذلك الشي كالما الكاين في الكوز الكاين في البيت فيلزم ان الما كاين في
البيت وكذا وجود المعدوم اذا كان في الذهن والذهن في الخارج لزم ان المعدوم
كاين في الخارج لكن كون المنفي في الخارج محال وما استلزمه وهو الوجود الذهني
محال ورد ماذكر من الاستدلال علي نفي الوجود الذهني بان ذلك الذي جعل
لازما لتحقق الوجود الذهني من الجمع بين الضدين كالحرارة والبرودة ووجود
العظيم في الصغير كوجود السموات في الذهن ووجود المعدوم في الخارج انما
يلزم في الوجود المتاصل وهو الوجود الخارجي الذي تتحقق به في الخارج
هوية الشي كوجود زيد في المكان الفلاني مثلا لا في الوجود الظلي الصوري
الذي هو غاية المتاصل فالحار الذي يستحيل ان تقوم به هوية البرودة
هو ما تقوم به هوية الحرارة لا الذي تقوم به صورتها والموجود الذهني
هو قيام صورة الشي في الذهن فلا يستحيل ان تقوم به صورة البرودة اذ المحال
هو قيام هوية الحرارة وهوية البرودة في شي واحد واما قيام صورتيهما
في شي واحد كما في الذهن في ادراك الحرارة والبرودة او قيام صورة احدهما
بالقلب الحار او البارد في هويته عند ادراك احدهما فلا يستحيل وكذا المحال
في قيام السموات في الذهن انما هو حصول هويات السموات في الذهن
بان تكون اجرامها الهوية الخارجية بانفسها موجودة في هوية القلب
الخارجية وليس المحال صورها حصول صورها اي حصول صور السموات
في الذهن فانه جائز والحصول الذهني هو الحصول الصوري الممكن لا الحصول
الهوي المحال وكذا لا يستحيل قيام المعدوم بالذهن بالوجود الذهني لاستلزامه
وجود المعدوم في الخارج اذ الحاصل في الذهن صورة المعدوم والحاصل في
الخارج هوية الذهن فلا يلزم وجود المعدوم خارجا وانما يلزم لو استلزم
الادراك حصول هوية المعدوم في هوية الذهن وحيث كان مقتضي الادراك
حصول صورة المعدوم لا هويته في هوية الذهن فلا يلزم وجود المعدوم
المدرك في الخارج وذلك ظاهر وهذا بخلاف وجود الما في الكوز ووجود الكوز
في الدار فان وجود كل منهما بالهوية فيلزم وجود هوية الما في الدار خارجا
بواسطة وجود هوية مكانه الذي هو الانا فقولنا الموجود في الموجود

في

في الشي موجود في ذلك الشي صحيح مستلزم لوجود الاول في الاخر خارجا اذا كان
الوجودان بالهوية واما اذا كان احد الوجودين صوريا كما في ادراك الذهن المعدوم
فلا يلزم وجود الاول في الاخر بالحقيقة وهو واضح كما ذكرنا المبحث
الرابع من مباحث الوجود في انه يرادف الثبوت ويتضمن تقسيم المعلوم
الي معروضا فنه الوجود عندنا يرادف الثبوت فلا موجود الا وهو ثابت
ولا ثابت الا وهو موجود والمرادفة تقتضي اتحاد المعني ويساوق الوجود
عندنا ايضا الشيئية والمساوقة عندهم يريدون بها ما يعم اتحاد المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين كما تقدم في لفظ الوجود والثبوت والمساوات
في الصدق مع تباين المفهوم كما في الانسان والناطق ولما لم يتحقق عند القائلين
بما بين الوجود والشيئية تباين ولا اتحاد بل المساوات في الصدق عبر
بالمساوقة فما بين الوجود والشيئية فعلي هذا كل موجود فهو شي وبالعكس
فالمعدوم ليس بشي والعدم الذي هو المقابل للوجود يرادف النفي الذي هو
المقابل للثبوت واذا كان مرادفا فالنفي المقابل للثبوت والوجود مرادفا
للثبوت المقابل للنفي فكل مقابل للنفي مقابل للعدم وكل مقابل للعدم مقابل
للنفي فالوجود مقابل للعدم ويقابل النفي ايضا والثبوت مقابل للنفي ويقابل
العدم ايضا فالوجود والثبوت في جهة والعدم والنفي في الاخري ولا واسطة
بينهما فلا المعدوم المشتق من العدم حينئذ ثابت كما يقول المعتزلة كما
انه ليس بموجود اتفاقا ولا يكون بينه اي المعدوم وبين الموجود واسطة
هي الحال كما يقول مثبتو الحال الحاصل انه لما اتحد معني الوجود والثبوت
ومعني العدم والنفي ولا واسطة بين الثبوت والنفي لزم انه لا واسطة بين
العدم والوجود ضرورة لمساواتهما لما لا واسطة بينهما ولما ساوي الوجود
الشيئية والعدم لا يصدق علي الوجود لم يصدق العدم علي الشيئية فاذا
قسم المعلوم علي هذا قيل المعلوم اما ان يكون له تحقق في الخارج فهو
الموجود والثابت او لا تحقق له فيه فهو المعدوم والمنفي ولا واسطة
وخولفنا اي وقع الخلاف في الامرين اعني كون المعدوم الذي ليس بثابت ولا
شي وكون الوجود والعدم لا واسطة بينهما وقد علم ان تحقق هذين الامرين
مبني علي ترادف الوجود والثبوت وترادف العدم والنفي ومساوقة

الوجود الثبتية ثم المخالفة في هذين الامرين حصلت افرادا وجمعا اي حصل
التخالف في اثبات نقيض احد الامرين دون الاخر وهو معنى الافراد وفي اثبات
نقيضهما معا وهو الجمع فادعى ثبوت نقيض نفي الواسطة وذلك النقيض هو
ثبوت الواسطة مع تسليم الامر الثاني وهو نفي شيئية المعدوم وذلك بنا
على ان الوجود لا يرادف الثبوت بل الثبوت اعم منه ومعلوم ان هذا
يناسب ادعاء عدم مرادفة العدم للنفي وان كان لا يستلزمه فقيل
في تقسيم المعلوم بنا على ذلك والقايل امام الحرمين اولا وان رجع عنه اخرا
والقاضي ابو بكر المعلوم اما انه لا ثبوت له اصلا وهو المعدوم والنفي
الشامل للممتنع والممكن المنفي او له ثبوت ولكن ثبوته وتحققه في الخارج باعتبار
ذاته بمعنى انه يثبت لا باقتضاء غيره له في ذلك الخارج سواء كان قايما بنفسه
كذات الانسان اولا كالبياض والسواد وهو الموجود او له ثبوت لكن باعتبار
غيره بمعنى ان تحققه باقتضاء غيره له في الخارج كالعالمية المقتضاة للعلم
والقادرية المقتضاة للقدرة والجوهرية المقتضاة لذات الجوهر واللونية
المقتضاة لذات البياض مثلا وهو الحال وحاصله ان ما يمكن ان يعلم
ان كان لا ثبوت له خارجا فهو المعدوم والمنفي وان كان له ثبوت فيه فان كان
باعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار غيره فهو الحال ويسمى ثابتا
فالتقابل على هذا بين النفي المرادف للعدم وبين الثبوت ثم ينقسم الثبوت
الى وجود وما ليس بوجود وهو وصف الحال فهو يعرف على هذا بانه
صفة خرج ما هو ذات كالانسان والفرس فلا تكون حالا لموجود خرجت
صفة المعدوم كوصف الجوهرية للجوهر حال عدمه فلا تكون حالا لا موجودة
خرجت الصفة الموجودة كالبياض والسواد ولا معدومة اي عدمية خرجت
المعدومة كوصف الجمع بين النقيضين بالاستحالة فعلى هذا التقسيم
تتحقق الواسطة كما رايت اذ العدم انما يقابل الثبوت والوجود اخص من
الثبوت فبين العدم والوجود واسطة هو قسم من الثبوت وذلك القسم
هو وصف الحال الا ان هذا التعريف للحال يخرج كما ذكرنا صفة الجوهر
المعدوم كالجوهرية مع انها حال عند المعتزلة وهم ممن يقول بالحال فلا
يصح هذا التعريف بنا على مذهبهم واجيب بان هذا التعريف باعتبار

غيرهم

غيرهم من لا يثبت الحال للمعدوم مطلقا فهذا المخالف لما تقرر اولا انما خالف في احد
الامرين وهو نفي الواسطة لانه يثبتها كما تقرر ويوافق في الامر الاخر وهو
نفي شيئية المعدوم كما تقدم ومن الناس من خالف في الشيئية وساعد في نفي
الواسطة وهم جمهور المعتزلة والى ذلك اشار بقوله وقال جمهور المعتزلة
ان المعدوم قد يكون شيئا كما اذا كان ممكنا بخلاف الممتنع ومع ذلك لا واسطة
بين الموجود والمعدوم فيقولون في تقسيم المعلوم بنا على نفي مساوقة الوجود
للشيء اي ملازمته له المعلوم ان كان له كون اي ان ثبت له حصول في الخارج
فهو موجود وهو اخص من الثابت عندهم على ما ياتي قريبا والا يكن له كون
في الخارج سواء امكن او امتنع ولا يخفى ما في العبارة من اسناد الكون الى الكون
الا ان المراد بالكون المسند مطلق الحصول الذي قد يعرض للنفي لا حصول ذات
الموجود فذلك المعلوم الذي لا يكون له خارجا هو معدوم وهو اعم عندهم
من المنفي كما ياتي ايضا وهذا التقسيم للمعلوم بنفي الواسطة ويقولون في
تقسيم اخر له لاثبات شيئية المعدوم ان كان له اي لذلك المعلوم تحقق في نفسه
بان تكون له حقيقة يصح ان يشار اليها لصحة اتصافها بالوجود سواء وجدت
ام لا فذلك المعلوم ثابت فيشمل الثابت الموجود وهو ما له حصول في الخارج
وغيره وهو الممكن الذي يصح ان يحصل لانا اردنا بالتحقق النفسي ذلك
المعنى الشامل للامرين وتقدم ان المعدوم يشمل الممكن الذي لم يوجد فقد
صدق على هذا الثابت الذي هو الممكن المعدوم والا يكن له تحقق في نفسه
فهو منفي وحيث كان الثابت اعم من الموجود والمنفي نقيضه ومن المعلوم
ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لزم كون المنفي اخص من المعدوم
الذي هو نقيض الموجود الذي هو اخص من الثابت ولخصوصه لا يصدق
الا على الممتنع بخلاف المعدوم فيصدق على الممكن الذي لم يوجد وعلى
هذا فالموجود كما تقدم اخص من الثابت لاختصاص الموجود بالكاين في الاعيان
وعموم الثابت كما تقدم للكاين في الاعيان ولغير الكاين اذا كان ممكنا وانما
يخرج عنه الممتنع والمنفي بنا على ما ذكر اخص من المعدوم لان المنفي
مخصوص بالممتنع والمعدوم يعم الممتنع والممكن الذي لم يوجد فقد صدق
المعدوم على هذا اي الممكن الذي لم يوجد وقد تقدم ان الممكن الذي

لم يوجد من اقسام الثابت فالمعدوم حينئذ قد يكون ثابتا كما اذا كان ممكنا لم يوجد
فاذا كان قد يكون ثابتا والثابت شي فالمعدوم قد يكون شيا، فثبتت شيئية المعدوم
ولكن لا واسطة بينه وبين الموجود على هذا التقسيم مع ذلك ايضا لانه اذا
كان المعدوم عاما للممتنع والممكن الغير الموجود فلا يخرج عنه الا الذي
له الكون في الخارج وهو الموجود وحينئذ لا واسطة بينه وبين الموجود
لا نقضا وقسمي المعلوم على ذلك التقدير في المعلوم الشامل للممكن الذي
لم يوجد والممتنع وفي الممكن الموجود ثم اشار الى المخالف في الامرين معا
لا في احدهما فقط فقال وقال بعضهم اي بعض المعتزلة ان بين الموجود
والمعدوم واسطة هي الحال والمعدوم مع ذلك يصدق عليه انه شي فقد
خالف هذا البعض في الامرين معا فهو يقول في تقسيم المعلوم بناء على ثبوت
الواسطة وشيئية المعدوم المعلوم ان كان اي يتحقق له كون اي ثبوت
في الاعيان اي في الخارج فاما ان يثبت له ذلك الكون في الخارج بالاستقلال
بحيث يكون حصوله لا باقتضاء غيره كالعلم للعالمية وهو اي وهذا الكائن
بالاستقلال هو الموجود مثل ذات الانسان والبياض والسواد فيهما او
في غيرها فقد اختص الموجود بالكائن في الخارج مستقلا واما ان يثبت
له ذلك الكون الخارجي بالتبعية لغيره بحيث يكون وجود غيره متضمنا
لوجوده كالعالمية باعتبار العلم والجوهرية باعتبار الجوهر وهو الحال
المسمى بالواسطة بين الموجود والمعدوم فالكون في الاعيان المقابل
للمعدوم عام يشمل قسمي الموجود والحال والا يكن للمعلوم كون في
الاعيان فهو معدوم فالمعدوم يقابل الكائن في الاعيان الشامل
للموجود والحال كما ذكرنا فليس المعدوم مقابلا للموجود على هذا
بل لما هو اعم منه ولذلك ثبتت الواسطة بينه وبين الموجود على
ما سيذكر المصنف ثم المعدوم المقابل للكائن في الاعيان اما انه متحقق في
نفسه بان تكون له حقيقة يصح ان يشار اليها بالصحة وجودها فهو ثابت
كالممكن المعدوم مثل العنقا او لا اي او لا يكون ذلك المعدوم متحققا في
نفسه بان لا تكون له حقيقة يصح ان يشار اليها لعدم صحة وجودها
فذلك المعدوم منفي كالممتنع مثل الجمع بين الضدين وظاهر هذا ان

الثابت

الثابت قسم من المعدوم كالمنفي لان قال ان كان المعدوم متحققا فثابت والا
فمنفي فقد قسم المعدوم الى ثابت ومنفي فيكون ان قسمين له وليس كذلك
بل بينه وبين الثابت عموم من وجه لصدق الثابت على الموجود والحال
دون المعدوم وصدق المعدوم على المنفي دون الثابت فاذا صدق المعدوم
على الثابت بناء على هذا فالمعدوم شي وثابت اذ كل ثابت شي اتفاقا فثبتت
شيئية المعدوم لصدقه على الثابت في الجملة وهذا اثبات لنقيض نفي شيئية
المعدوم الذي هو احد الامرين المختلف فيهما واذا كان لا يقابل الموجود كما تقدم
وانما يقابل ما هو اعم ثبت بينه اي المعدوم وبين الموجود الذي هو الكائن
في الاعيان استقلالا واسطة هي الحال وهو الكائن في الاعيان لا استقلالا ٢٠
بل تبعا ومعلوم ان هذا اثبات النقيض نفي الواسطة الذي هو الامر الثاني
من الامرين المختلف فيهما فقد خالف هذا البعض في الامرين معا وحاصل
ذلك ان المذاهب اربعة نفي الواسطة ونفي شيئية المعدوم وهو المذهب
الاول واثبات الواسطة مع نفي الشيئية وهو الثاني واثبات الشيئية مع
نفي الواسطة وهو الثالث واثبات الواسطة والشيئية معا وهو الرابع
ولما قررها اشار الى دليل الاول المختار اولا ثم الى ما تمسك به من قال
بخلاف الاول فقال لنا معشر الاشاعرة في المقامين اي في نفي الواسطة
بين الموجود والمعدوم وفي نفي شيئية المعدوم الضرورة اي لنا فيما ذكر
حكم العقل بابطال ما بينا نفيه ذلك ضرورة والمخالف مكابر فانه اي انا
قلنا ان الحكم بما ذكر ضروري لانه لا يعقل من الثبوت باي لغة عبر معناه
الا الوجود فلا معنى لقولنا ثبت الشي الا انه وجد ذهنا او وجد خارجا
ولا يعقل من العدم في اي لغة عبر عن مدلوله الا نفي ذلك الوجود الذهني
او الخارجي ومن ادعى خلاف هذا فدعواه غير مسموعة لمصادمته البديهة
فاذا كان الوجود والعدم على مقتضى هذه الضرورة على طرفي النقيض
فلا يتصور بينهما واسطة واذا تحقق مساوقة الشيئية للثبوت فلا ثابت
الا وهو شي ولا شي الا وهو ثابت وقد تقرر بهذه الضرورة مساواة
الوجود الثبوت ومساواة المنفي الذي لا شيئية معه للعدم تقرر نفي
شيئية المعدوم اذ المعدوم مساو للمنفي حينئذ ولا شي من المنفي بشي

ولاشي من المعدوم بشي بل الشي هو الثابت المرادف للموجود وهو ظاهر ثم نبه على
استدلالات وضعفها فقال واستدل على ما تضمنه هذا الراي المختار وهو
نفي شيئية المعدوم وردا على انه غير ضروري بوجوه خمسة الاول منها ان
ثبوت المعدوم المستلزم لشيئيته لو صح لزم ان لايكون شي من الممكنات مقدورا
للباري تعالى والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان
ثبوت الشي في نفسه ولحقيقته لا من خارج ينافي المقدورية والممكن المعدوم
اذا كان ثابتا فليس المعنى انه طرا عليه الثبوت والا كان غير ثابت وغير شي
قبل طريان ذلك الثبوت وهم يقولون ان الممكن المعدوم لاتفارقه الشيئية
اصلا كما لايفارقه الامكان اذ الثبوت على هذا اما تقرر امكان الوجود
او امر يلازمه واما يفارق الممتنع فيلزم كونه ثابتا لذاته لكونه شيا
لذاته والثابت لذاته غير مقدور لان الذات لذلك الثابت حيث كان
ثبوتها لا من غيره ازلية من حيث ثبوتها اذ لو لم يكن ثبوتها ازليا كان
طاريا عليها فلا يكون ثبوتها ذاتيا لسبق نفيها على ثبوتها فتكون منفية
اولا كالممتنع فلا يختص المنفي بحقيقة الممتنع وهم يقولون بالاختصاص وايضا
الحقايق غير مجعولة في زعمهم فيلزم كونها ازلية والا كانت ذات المعدوم
الثابت ازلية فلا تتعلق بها القدرة من حيث ثبوتها وتحققها في نفسها
واما تعلقها بوجود الذات لابتدائها من حيث ثبوتها فلا يصح ايضا اذ الوجود
حال وسياتي ان الحال لاتتعلق به القدرة عند القايلين به والنافون
له يلزمون كون الوجود حالا لاثباته بالدليل الاتي ولا يتصور تعلق القدرة
بالشي الا من احد هذين الوجهين اعني ذاته من حيث ثبوتها او وجودها
الذي هو حصول زايد على الثبوت واذا استحال التعلق بهما بناء على شيئية
المعدوم لزم عدم تعلق القدرة بشي من الممكنات اصلا وان كان موجودا
اذ لابد ان يسبق وجودها عدم وعدم تعلق القدرة بشي من الممكنات باطل
بالاجماع الثاني من الاوجه الخمسة ان العدم الذي هو صفة المعدوم
المدعي ثبوته وشيئيته هو صفة نفي ضرورة انه نفي للوجود الذي هو
صفة اثبات واذا كان العدم صفة نفي اذ هو نفي الوجود والموصوف
بصفة العدم انما هو المعدوم فحينئذ ينتفي ذلك المعدوم الموصوف به

اي

اي بذلك العدم الذي هو صفة نفي ضرورة ان الموصوف بالنفي فهو منفي كما ان
الموصوف بصفة اثبات ثابت لاستحالة اتصاف المنفي بالثابت واذا تقرر
ما ذكر كون المعدوم منفيا لاتصافه بصفة النفي التي هي العدم لزم عدم شيئيته
للاتفاق على ان المنفي ليس بشي وذلك هو المطلوب وحاصل هذا الاستدلال
التزام ان العدم صفة نفي وان الموصوف بصفة النفي التي هي العدم هو المعد وم
فيكون منفيا لاثابتا فلا يكون شيا الثالث من الاوجه الخمسة ان ثبوت
الذوات الامكانية في العدم عندكم ايها الخصوم ليس حاصلا لها من الغير
بل ذلك الثبوت لتلك الذوات المعدومة انما حصل لها من نفسها وحصول
الثبوت للذات من نفسها هو معنى تقرر الوجوب الذاتي لها فعلى تقدير
ثبوت الذوات في العدم يلزم وجوبها فيلزم تعدد الواجب لذاته وهو
باطل اجماعا فحصول الثبوت في العدم للمعدوم المحقق لشيئيته باطل
وقد يقرر هذا الاستدلال بان يقال ان كان ثبوت الذوات في العدم
لذاتها لزم وجوبها فيتعدد الواجب للذات وان كان من الغير فيلزم حدو ثها
وذلك يستلزم كونها منفية قبل حدوث الثبوت لها فلا يكون لها ثبوت
في العدم وتقدم نحو هذا ولكن اللازم على هذا ان الذوات تكون منفية
قبل حدوث الثبوت لها وبعد حدوثه تكون ثابتة فيصح ان يقال ان
ثبوتها هذا الذي تجدد لها بالحدوث مقارن للعدم لانه تقرر لها بلا وجود
فتكون ثابتة في العدم الذي هو المقابل للوجود والمطلوب ان لا يكون لها
ثبوت في العدم بل اما ان تكون منفية وذلك في حال العدم او موجودة
بانتفا النفي والدليل لم ينتج الا لزوم سبق النفي ثم تجدد الثبوت بسبب
الحدوث ولا يلزم منه ان الحاصل لها بعد الحدوث هو الوجود لاحتمال
ان يكون الحاصل هو الثبوت بلا وجود اي مطلق الثبوت الاعم من الوجود
وذلك الاعم لاينافي العدم فصح ادعا ان الثبوت حادث بلا وجود والثبوت
بلا وجود لاينافي العدم فيتحقق الثبوت مع العدم فالدليل على هذا
لم ينتج المطلوب الرابع من الاوجه الخمسة انها اي الذوات الثابتة
العدم على تقدير القول بثبوت المعدوم وشيئيته غير متناهية عندكم
ايها الخصوم فانكم تقولون ان افراد الانسان المعدومة الممكنة الوجود

لاتتناهي الي قدر لايمكن ان يزيد عليه شي منهما وكذا افراد كل حقيقة من الممكنات
وتثبت عدم تناهي المعدومات الثابتة عندكم مع ان الموجود منهما متناه
قطعا اذ ما دخل في دايرة الوجود لايقبل الا منحصرا ومعلوم ان مجموع المعدومات
الباقية في العدم مع ماخرج الي الوجود منها كل والمعدومات فقط اي التي
بقيت في العدم بعض فالكل الذي هو مجموع الموجود والمعدوم من الافراد
اكثر من البعض الذي هو الافراد الباقية علي العدم بعدد متناه هو عدد
الافراد الوجودية والزايد بمتناه علي غيره يلزم تناهيه اذ المزيد
عليه يفني عند تطبيقه علي الزايد قبل فنا ذلك الزايد فلما لم يزد
الا بمتناه لزم تناهيه والا كان الكل متناهيا فحينيذ تكون الافراد
العدمية التي زعمتم عدم تناهيهما بناء علي ثبوتها وشيئيتها في العدم
متناهية ايضا اذ هي بعض الكل المتناهي وبعض المتناهي متناه والا
لزم انتفاء الزيادة عليه لانه لا يفني قبل فنا الكل حينيذ فلا يكون
الكل زايدا علي البعض وهذا خلف لكن كون المعدومات متناهية
باطل عندكم وما ادي اليه وهو ثبوتها في العدم باطل الخامس من الاوجه
الخمسة انه مفهوم المعدوم لايخلوا اما ان يكون مساويا لمفهوم المنفي
او اخص منه او اعم ودخل في الاعم العموم بالاطلاق ومن وجه والقسمة
حاصرة واذا كان لايخلوا من هذه الاوجه وكلما حصل واحد منها بطل
مذهب الخصم وهو ثبوت المعدوم وشيئيته ثبت المدعي وهو نفي شيئية
المعدوم وبيان ذلك ان مفهوم المعدوم ان كان مساويا لمفهوم المنفي
او كان اخص منه فكلما ثبت المعدوم ثبت المنفي فلا يتحقق المعدوم الا
مع نفي والنفي ينافي الثبوت واذا كان المعدوم يستلزم النفي لم يكن المعدوم
ثابتا اصلا والا كان الشي ثابتا منفيا لان المعدوم علي هذا يقتضي النفي
فلا يجامعه الثبوت فعلي تقدير كون المعدوم مساويا او اخص من المنفي
يبطل كونه ثابتا وان كان المعدوم اعم منه اي من المنفي سواكان العموم
بالاطلاق او من وجه فالعام لابد ان يكون بينه وبين الخاص فرق ما فلم
يكن حينيذ المعدوم نفيا اي نفس المنفي الصرف بحيث يكون المفهوم
من احدهما نفس المفهوم من الاخر والا بان كان نفيا صرفا لما بقي فرق بين

العام

العام والخاص ضرورة ان ما يكون نفس الشي لايكون احدهما اعم والاخر اخص اذ الاخص
لابد فيه من زيادة لاتكون في الاعم واذا كان المفهوم من المعدوم غير المفهوم
من النفي تحقيقا للفرق بينهما وتحقيقا لوجود العموم والخصوص فلا يكون المعدوم
مشتملا علي ما ينافي تحقق الثبوت والا يساوي النفي وكلما لم يشتمل علي نقيض الثبوت
لم يخرج عن الثبوت الذي هو نقيض النفي بل يكون المعدوم ثابتا ابدا لان ما خرج
عن احد النقيضين دخل في الاخر وكون المعدوم ثابتا دايما باطل اذ هو اعني
المعدوم صادق علي المنفي بتسليم الخصم واذا كان صادقا علي المنفي وهو يستلزم
الثبوت علي هذا التقدير فحينيذ يلزم ثبوته اي ثبوت المنفي وهو اي ثبوت
المنفي محال لان الثبوت نقيض النفي فلا يجتمعان والذي اوجب اجتماعهما
كون المعدوم اعم من المنفي لاقتضا العموم المخالفة المقتضية للثبوت فاذا صدق
المعدوم علي المنفي كما يسلم الخصم لم يلزم تحقق الثبوت للمعدوم اللازم للمعدوم
في المنفي وهو جمع بين النقيضين فبطل كون المعدوم اعم علي تقدير شيئيته
كما بطل كونه مساويا او اخص والشي لايخلوا من تلك النسب فما ادي الي
ذلك وهو شيئية المعدوم باطل ثم اشار الي رد هذه الاوجه علي ترتيبها
فقال ورد الوجه الاول وهو ان المعدوم الممكن لو كان ثابتا وشيا لزم
عدم تعلق القدرة بشي من الممكنات لانحصار تعلق القدرة في تعلقها
بذوات المعدومات ولا يصح لازليتها او في تعلقها بوجودها وهو حال لاتتعلق
به القدرة بجواز اي رد هذا الوجه بمنع حصر تعلق القدرة في تعلقها
بالذوات وبالوجود وسند المنع جواز ان يكون الامر الثابت المفهوم بين
الذات والوجود هو متعلق القدرة وذلك الامر الثالث هو اتصاف
الذات بالوجود فيكون ذلك الاتصاف حادثا بالقدرة فامتناع تعلق القدرة
بالذات العدمية الامكانية وبوجودها لايبطل تعلقها بالممكنات لصحة
تعلقها بها من جهة جعل الذوات متصفة بالوجود فيكون متعلقها هو
الاتصاف وتحقق الذوات الممكنات بالوجود لايكون الا بذلك الاتصاف
فتفتقر الممكنات الي فاعل فلا يلزم بناء علي شيئية المعدوم المحال الذي
هو امتناع تعلق القدرة بشي من الممكنات ونظير ذلك في القدرة الحادثة
تعلقها باتصاف الثوب بلون المصبوغ فان الثوب موجود ولون الصبغ

موجود واثرت القدرة في جعله ذا لون مخصوص **فان قيل** لا يصح كون نفس
الاتصاف متعلقا للقدرة حتى يبطل به حصر التعلق في الذات والوجود اذ **هو**
اي الاتصاف **منفي** في الخارج لكونه من الاعتبارات العدمية وما هو عدمي
لا تتعلق به القدرة لعدم صحة ايجاده **والا** اي وان لم يكن الاتصاف منفيا
بان يكون ثابتا خارجا **لزم التسلسل** لانه اذا كان الاتصاف ثابتا فله ثبوت
يتصف به ثم اتصافه بالثبوت ثابت فله ثبوت اخر يتصف به ثم كذلك فيؤدي
الي التسلسل ووجود ما لا يتناهي **و** ايضا لو لم يكن الاتصاف منفيا في الخارج بان
يكون فيه ثابتا لزم **اتصاف المعدوم بالوجود** وهو جمع بين متناقضين
وبيان الملازمة ما تقدم من ان الماهية ليس بينها وبين الوجود اتصاف
الا في الذهن اذ لو كان في الخارج والماهية في الخارج بلا وجود لا تكون الا
معدومة وانما توجد ذهنا فلو حصل لها في الخارج اتصاف بالوجود زايد
عليها وهي معدومة بدونه لزم اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود
الطاري عليها وهو جمع بين متنافيين **اجيب بمنع** اي ان قيل ما ذكر
فالجواب عن الاول وهو لزوم التسلسل انا نقول **استحالة التسلسل في** الامر
الثابت لان دليل الاستحالة التسلسل انما قام في الامور الوجودية لا في
الامور الثبوتية لانها اعتبارية لا وجود لها خارجا اذ يصدق عليها العدم
وان صدق عليها الثبوت المقابل للنفي كما انه لا خلاف في جواز التسلسل
في الامور السلبية المحضة لان تسلسلها وهمي ينقطع بانقطاع الوهم
لا خارجي **و** الجواب عن الثاني وهو لزوم اتصاف المعدوم بالوجود انا
نقول بجواز **اتصاف الثابت** وان كان معدوما **بالوجود** على معنى ان
المعدوم الثابت يطرا عليه الاتصاف بالوجود ويصير حال الاتصاف موجودا
بذلك الوجود الطاري منفي العدم في لحظة واحدة كما يطرا على الجسم الغير
الابيض بياض ويصير حال الطريان ابيض بذلك البياض منفيا عنه ما يضاد
البياض في لحظة واحدة وانما يستحيل اتصاف المعدوم بالوجود على معنى
بقاءه على العدم حال الوجود او لا يكون ثابتا بان يكون منفيا اي ممتنعا
اذ هو لا يقبل الوجود **و** رد الاستدلال **الثاني** وهو ان المعدوم موصوف
بصفة العدم والعدم صفة نفي اذ هو نفي للوجود والموصوف بصفة

النفي

النفي منفي فالمعدوم منفي فلا يكون ثابتا والا لزم اجتماع الثبوت والنفي **بمنع**
المقدمة **الاولى** اي يرد هذا الاستدلال بوجهين منع المقدمة القايلة ان المعدوم
متصف بصفة النفي **ان اريد** بصفة النفي في قول المستدل العدم صفة نفي
انها **صفة هي نفي** بنفسه بمعنى انه ان اريد ان العدم هو النفي نفسه
لا حقيقة له وراء ذلك ويلزم منه ان الموصوف به منفي بنفسه منعنا
كون المعدوم موصوفا بالنفي على هذا الوجه والا لزم مساوات العدم للنفي
وليس كذلك لانه اعم منه اذ هو نفي للوجود الذي هو اخص من الثبوت
ونفي الاخص اعم من نفي الاعم فلا يصدق ان المعدوم منفي في نفسه بل منفي
عنه الوجود وذلك لا ينافي الثبوت **و** منع المقدمة **الثانية** القايلة
ان المتصف بصفة النفي منفي في نفسه فلا يكون ثابتا **ان اريد** اي نمنع
المقدمة الثانية ان اريد بصفة النفي في كلام المستدل **صفة منفية**
اي صفة لا وجود لها بمعنى انها سلب شي عن الموصوف بها لا انها نفس النفي
له وانما منعنا هذه المقدمة على هذا التقدير لان المعنى حينئذ ان العدم
صفة هي نفي الوجود عن الشي ولا يلزم من نفي الوجود عن الشي كونه
منفيا في نفسه حتى يلزم عدم ثبوته لانه يصح ان يتصف الشي بالثبوت
مع عدم الوجود وصفة نفي شي تجامع حتى الوجود فنقول المعدوم متصف
بصفة نفي اي نفي بها عنه الوجود ولا يلزم من ذلك عدم ثبوته كما ان الموجود
يتصف بصفة منفية اي نفي بها عنه شي ولا يلزم من ذلك كونه غير
موجود كالبياض يتصف بالامتياز لذاته ولا يلزم من ذلك كونه منفيا غير
موجود والحاصل ان صفة النفي في كلام المستدل ان اريد بها انها نفس
النفي بحيث لا تتعلق بغير موصوفها فيكون بذلك النفي منفيا لم نسلم قوله
ان العدم موصوف بالنفي بهذا الاعتبار وان اريد انها صفة منفي بها شي
اي هي نفي شي عن المعدوم لم نسلم قوله ان المعدوم يصير بنفسه منفيا
لانه انما نفي عنه الوجود لا انه منفي بنفسه وكلما منعت احد المقدمتين
لم يتم الدليل **و** رد الاستدلال **الثالث** وهو ان ثبوت المعدوم الممكن اي
ثبوته لذاته يقتضي تعدد الواجب **بان الواجب** اي بانا نقول ان الواجب
لذاته **هو ما يستغني عن الغير في وجوده لا** ما يستغني عن الغير **في ثبوته**

والمعدوم الممكن علي هذا التقدير وهوان له ثبوتا في حال عدمه لذ انه ليس
مستغنيا عن الغير في وجوده لانه معدوم يحتاج الي الغير في الوجود فلا يكون
واجبا فلا يلزم تعدد الواجب علي تقدير ثبوته لذاته وانما اختص الوجوب
بالمستغني عن الغير في الوجود لان الثبوت امر لا يوجب لموصوفه الغني عن التاثير
المنافي للوجوب **و** رد الاستدلال **الرابع** وهوان المعدومات الثابتات في
العدم لا تتناهي عند الخصم ويلزم تناهيهما بتناهي الخارج منهما الي الوجود لانه
يطبق الموجود والمعدوم معا بالمعدوم فقط فيوجد مجموع الموجود والمعدوم
اكثر من المعدوم فقط والاقل يعني قبل الاكثر فيلزم تناهي الاكثر اذ ما زاد
به علي الاقل متناه واذا كان الاكثر متناهيا فقد تناهي الاقل والاقل هو
المعدومات فيلزم تناهيهما وهم يقولون لا تتناهي فان افراد الانسان الثابتة
في العدم لا نهاية لها فالقول بنفي تناهيهما مع ثبوتها باطل لتاديته الي التناهي
المحال عند الخصم **بمنع تناهي** اي يرد هذا الاستدلال بان نقول بمنع تناهي
ما يزيد علي الغير بمتناه بمعني انا لا نسلم ان العدد اذا زاد علي عدد اخر بعدد
متناه يكون ذلك العدد الزايد علي ذلك الاخر متناهيا **بل** انما يكون ذلك
العدد الزايد علي الغير بمتناه متناهيا **اذا كان** ذلك **الغير متناهيا** في
نفسه واما اذا لم يسلم ان ذلك الغير متناه لم يلزم انتهاء الزايد عليه بمتناه
فالمعدومات هنا لو سلم تناهيهما وهي الاقل لزم تناهي الزايد عليهما وهو
مجموع المعدومات والموجودات ونحن لا نسلم ان المعدومات وهي المزيد
عليهما متناهية بل لو سلم لم يحتج في الرد الي اثبات تناهي الكل وبهذا
علم ان الاستدلال بتناهي الكل علي تناهي البعض حيث توقف الكل علي البعض
غير مفيد فكلام المص في هذا الاستدلال غير سديد فالواجب ان يقال في
الاستدلال المعدومات متناهية لانها تفني قبل الكلام الذي هو مجموع
الموجود والمعدوم عند تطبيقهما بالكل لا ان يقال بتناهي لتناهي الكل
وتناهي الكل متوقف علي تناهي ذلك البعض والي تناهيهما بالتطبيق
الذي قلنا انه هو الواجب ان يرتكب هنا اشار بقوله **واثبات ذلك**
التناهي فيهما **بالتطبيق بينه** اي بين ذلك الغير الذي هو المعدومات هنا
التي هي الاقل وبين الكل الذي هو مجموع الموجودات والمعدومات ولو كان

والموجودات **ضعيف** بمعني ان اثبات تناهي البعض الذي هو المعدومات هنا
فيلزم تناهي الكل الذي هو مجموع الموجودات والمعدومات ولو كان لا يحتاج
اليه بالتطبيق بين ذلك البعض وذلك الكل ضعيف ومعني التطبيق ان يقاس
البعض بالكل بان يجعل كل فرد من البعض في مقابلة كل فرد من الكل فان قابل
كل فرد من هذا كل فرد من ذلك استوي البعض والكل وان لم يقابل فقد فني
البعض فيلزم فناء الكل اذ زيادته بمتناه ووجه ضعفه اطراده فيما يسلم
عدم تناهيه وهي معلومات الاله ومقدوراته اذ يقال ما خرج منهما الي
الوجود متناه فيقاس مجموع الموجود منهما والمعدوم بذلك المعدوم فان حصل
كل فرد بازاء اخر من العددين استوي البعض والكل وان لم يحصل فقد فني
البعض ويلزم فناء الكل اذ زيادته بمتناه والثاني متناه قطعا فان كانت
برهان التطبيق منتجا فيما ذكر للتناهي فهو ينتجه فيما علم عدم صحة التناهي
فيه وهي معلومات الاله ومقدوراته وكذا مراتب الاعداد ومما يعلم به ضعف
الدليل بل بطلانه جريانه فيما يعلم ان نتيجته فيه باطلة وقد علم ان الدليل
المشار اليه لا يحتاج في اثبات تناهي المعدومات فيه الي اثبات تناهي الكل
بل اثبات فنائهما قبل الكل ثم هذا الدليل علي تقدير تمامه انما ينتج ان
المعدومات متناهية لانها غير ثابتة فهي بتسليم الخصم علي تقدير ادعاءه
عدم التناهي فيهما وله ان يغير الدعوي بان يسلم التناهي ويدعي ثبوت
المعدومات المتناهية فلا يتجه عليه هذا الدليل وان سلم **و** رد الاستدلال
الخامس وهوان المعدوم المحكوم عليه بالثبوت ان كان مساويا للمنفي
او اخص كان المنفي ثابتا والا فهو اعم فان كان منفيا صرفا بحيث يكون هو
هو بطل العموم وان كان غير منفي صرف كان ثابتا صرفا بمعني انه نفس الثابت
فلا يصدق الا علي الثابت فيلزم كون المنفي ثابتا لصدق المعدوم عليه
وكون المنفي ثابتا باطل فما ادي اليه وهو كون المعدوم ثابتا باطل **بانا**
اي يرد هذا الخامس بانا **ندعي** عمومه وندعي ان عمومه يوجب **عدم كونه**
نفيا صرفا اذ لا معني لكونه نفيا نفس المنفي الصرف حتي لا يصدق علي غيره
مع كونه اعم منه وكونه ليس نفيا صرفا اي منفيا خالصا بحيث لا يصدق
الا عليه لاجل عمومه **لا يستلزم كونه اثباتا صرفا** حتي لا يصدق المعدوم

الا علي الثابت لصحة ان يكون له مفهوم ولا يكون به نفيا صرفا ولا اثباتا صرفا
بحيث لا يصدق الا علي احدهما بل يكون له به توسط بحيث انه **قد** يصدق
تارة علي هذا اعني المنفي **وقد** يصدق اخري علي الاخر اعني الثابت الا
ترى الي المفهوم فانه يصدق علي النقيضين فيقال للنفي مفهوم وللثبوت
مفهوم فكذا المعدوم لنا ان نلتزم انه اعم من كل واحد من المنفي والثابت
فيصدق تارة علي هذا وتارة علي هذا فقول القايل اذا لم يكن منفيا
صرفا كان ثابتا صرفا فيلزم كون المنفي ثابتا لصدق المعدوم عليه
غير مسلم بل نقول ليس ثابتا صرفا ولا منفيا صرفا بل له مفهوم يصدق
به علي كل منهما واذا كان صادقا علي كل منهما فليس كل معدوم ثابت **فلا
يصدق** الا قولنا **بعض المعدوم** ثابت وبعضه منفي **فلا يلزم ثبوت المنفي**
ثم لو صدق ان كل معدوم ثابت والفرض انه صادق ايض علي المنفي
كما تقدم لزم ان المنفي ثابت وهو محال فظهر بطلان ما الزم علي تقدير
العموم من اجتماع الثبوت والنفي وهو واضح ثم اشار الي ما قرر صاحب
المواقف في هذا المقام دفعا لهذا الرد والي الجواب عنه فقال **فان
قيل المراد** من استلزام العموم للثبوت **انه** اي المعدوم **لو كان اعم**
من المنفي **كان متميزا عن** ذلك **الخاص** الذي هو المنفي **فيكون** المعدوم
بتميزه **ثابتا** لان كل متميز ثابت عند الخصم فنقول لثبوت المعدوم لتميزه
اللازم لعمومه **الزاما** لذلك الخصم حيث ادعي ان كل متميز ثابت وليس المراد
من استلزام العموم للثبوت كون عمومه مخرجا له علي حيز النفي فيدخل
في الاثبات بحيث لا يكون الا ثابتا حتي يرد بان عمومه يصح به كونه
لا ثابتا محضا ولا منفيا محضا فلا يلزم المحال المذكور من اجتماع النفي
والاثبات **قلنا** في تضعيف هذا القول لو كان ماخذ ثبوت كل
المعدوم بحيث لا يوجد شي منه الا وهو ثابت هو تميزه الحاصل بعمومه
لكفي في الاستدلال ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي شيئا واحدا بحيث
لا يكون الا ثابتا بل مختلفا لزم كون المنفي المخالف للمعدوم حينئذ ثابتا احدهما
لتميزه عنه علي تقدير مخالفته له اذ التميز يوجب الثبوت كما يزعم الخصم
لكن كون الثابت منفيا محال وعلي هذا لا يحتاج الي ان يقال لو كان المعدوم

ثابتا

ثابتا في بعض افراده لزم كون المعدوم اعم من المنفي ولو كان اعم من المنفي
لزم كون مطلق المعدوم لعمومه متميزا عن المنفي ولو تميز عنه لزم كونه
كله ثابتا لتميزه ولو كان كله ثابتا وهو صادق علي المنفي لزم ثبوت المنفي
لكن كون المنفي ثابتا محال **فحينئذ** ينبغي للمستدلين ان **يلغوا الكل** هذه
المقدمات لان ما لا يحتاج اليه منها تضييع للوقت بان يقال علي ما تقدم
لو لم يكونا شيئا واحدا كان المنفي متميزا ثابتا لكن ثبوت المنفي محال
وحيث تعرضوا لجميع تلك المقدمات دل علي ان ماخذ تحقق الثبوت للمنفي
غير التميز وايض لا معني لذكر العموم بخصوصه لافادته التميز لان التميز
حاصل بالخصوص ايض ثم شرع فيما تمسك به من قال بشيئية المعدوم
مع رده فقال **تمسك المخالف** في عدم شيئية المعدوم **بوجوه** ثلاثة **الاول**
منها **انه** الممكن **المعدوم متميز** في نفسه عما عداه فالانسان متميز في العدم
في حقيقته عن الفرس والفرس عن الطاير والطاير عن الارض مثلا وانما
قلنا ان الممكن المعدوم متميز في نفسه **لانه معلوم** كله للقديم تعالي
ومعلوم بعضه للحادث واللازم علي البعض لازم علي الكل **ومراد** كله للقديم
ومقدور له ايض وبعضه للحادث كحركاته ويستحيل ان يعلم الشي من غير
ان يتميز عند العالم عما عداه او يراد لخصوصه من غير تميزه عند المريد
او تتعلق به قدرة الايجاد بالاختيار من غير تميزه عما عداه ومعلوم ان
تميزه يكفي فيه العلم وان التميز بالارادة والقدرة يرجع الي التميز بالعلم
وانما زادهما للتاكيد **و**اذا كان الممكن المعدوم متميزا **فكل متميز ثابت** فهذا
دليل منتظم من الاول ينتج الممكن المعدوم ثابت وهو المطلوب بيان
الصغري وهي قولنا الممكن المعدوم متميز تقدم وبيان الكبري اشار اليه
بقوله **لان التميز** اي انما قلنا ان كل متميز ثابت في نفسه لان التميز للشي **انما
يكون** اي يتحقق له **بالاشارة العقلية** المخصوصة به بان يوجد في العقل
ان هذا مثلا شي وذلك شي اخر **و**اذا كان التميز لا يحصل الا بالاشارة العقلية
المخصصة للمشار اليه **فالاشارة الي المنفي الصرف** اي الخالص الذي لا يشوبه
شي من الثبوت بوجه من الوجوه **محال** ولذلك يقال ليس ثم ما يشار اليه
عند قول القايل عبر لي ما هنا لك ولو بالاشارة الخفية فالاشارة الي

خصوص الشي تقتضي ثبوته عند المشير بالضرورة ذهنا او خارجا والمنفي في نفسه
من كل وجه لايشار اليه ذهنا ولا خارجا وان شئت قلت التميز حكم ثبوتي
ولا يثبت الا للثابت **الثاني** من تلك الاوجه **انه** اي المعدوم الذي ليس بمحال
ممكن وكل ممكن ثابت وذلك لان الامكان المتحقق للممكن امر **ثبوتي** على ما ياتي
تقريره في لواحق الوجود والماهية والامر الثابت لايثبت للمنفي بالضرورة
واذا تحقق ان المعدوم الممكن ممكن وكل ممكن ثابت انتج ان المعدوم الممكن ثابت
وهو المطلوب ثم اشار الى رد هذين الوجهين بقوله **قلنا** اي ماذكر
نقول في رده ان التميز الذي جعل مقتضيا للثبوت في الاول والامكان
الذي جعل مقتضيا له في الثاني انما يقتضيان الثبوت الخارجي لو كانا خارجيين
ولا نسلم ذلك **بل كل من التميز والامكان عقلي** اذ لا يتحقق في الخارج شي يقال
له تميز او امكان واذا كان كل منهما عقليا **فليكفيه** اي يكفي ذلك الكل من التميز
والامكان ولاعتبار افراد الكل افراد الضمير **ثبوت التميز** اي يكفي في ثبوت
التميز ثبوت موصوفه وهو المتميز **و** يكفي في ثبوت الامكان ثبوت موصوفه
الممكن في الذهن بمعنى ان التميز العقلي والامكان العقلي على تقدير
اقتضائهما الثبوت لما ثبت له فيكفيهما في مقتضاهما ثبوت ما ثبتا له في
الذهن والمطلوب الثبوت الخارجي لا الذهني بل يجب ان يكون الثبوت
المقتضي لهما في موصوفهما الثبوت الذهني لا العيني فيبطل اقتضاؤهما
الثبوت في الخارج حيث كانا عقليين **و**انما قلنا ذلك لانهما **لو اقتضيا** اي
التميز والامكان في موصوفهما **الثبوت عينا** اي في الاعيان وفي الخارج كما
يدعي الخصم **لزم ثبوت الممتنعات** التي هي منفية اتفاقا **لتميزها** ذهنا
بمعنى ان التميز لو اقتضى الثبوت في المعدوم الممكن لاقتضاه في الممتنع
لان الذهن يتميز فيه عما سواه فالجمع بين البياض والسواد يتميز في الذهن
عن الجمع بين الصفرة والحمرة مثلا لما تقدم من ان التميز يقتضي الاشارة
العقلية وهي في النفي الصرف مستحيلة فوجب ثبوت المعدوم الممكن
يقال عليه ان عنيتم التميز الخارجي لم يصح في المعدوم مطلقا لانه يكون
بالمشخصات ولا ثبوت لها خارجا بل هو نفس الدعوى اذ ثبوت المعدوم وثبوت
المشخصات في الخارج هو نفس ثبوت المعدوم وان عنيتم التميز في الذهن

فلا

فلا نسلم ان الاشارة العقلية المنتفاة له تمنع في الممتنع والمنفي الصرف لانه
مدرك ولا معنى للاشارة العقلية الا الادراك بهذا وانه ليس ذاك وهذا محقق
حتى في المنفي الصرف فيشار اليه اشارة عقلية بمعنى انه يدرك ويدرك
انه ليس نفس الثابت والموجود بل السلب المطلق يشار اليه بالادراك والا
لم يصح الحكم عليه وان كان يختلف في ادراك كنهه او ادراك وجه يستلزمه
فاثبات الثبوت للمعدوم الممكن بالتميز يعارض بلزوم مثل ذلك في الممتنع
بخلاف اثباته بالامكان فلا يعارض بلزومه في الممتنع ولكن يعارض هو
واثباته بالتميز بالمركبات الخيالية لامكانها وتميزها والى ذلك اشار بقوله
و لزوم ثبوت **المركبات الخيالية** التي هي منفية ايضا اتفاقا وذلك مثل البحر
من زيبق وبحر من مسك امواجه الذهب ونحو ذلك وانما قلنا بلزوم الثبوت
بما ذكر **لتميزها** ذهنا بادراكها **ولامكانها** اذ لا استحالة في وجودها فتقرر
بهذا ان المعارضة بلزوم ثبوت المعدوم الممتنع مرتب على اقتضاء التميز
الثبوت في الخارج ومخصوصة بابطال التميز اياه في الممكن المعدوم والمعارضة
بالمركبات الخيالية عامة للامكان والتميز وذهن السامع يرد كلا لما يصلح
له **الثالث** من الاوجه التي تمسك بها من اثبت شيئية المعدوم وثبوته
انه معنى ثبوت المعدوم كونه تحققت حقيقته بنفسها مع وصفها الذاتي
في نفس الامر وفي الخارج من غير ان يكون ذلك التحقق بالغير وليس معنى
الثبوت ان تلك الحقيقة لها كون ووجود في الاعيان فمعنى ثبوت الشي
في العدم **ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه** لا بغيره وحاصله
ثبوت الامر الذاتي للشي المحقق له بنفسه في نفس الامر وحين يكون في
العدم لا بغيره بحيث لا يبقى له ما يحتاج الى الحصول والثبوت الا الوجود
فسوادية السواد بنفسه لا بغيره **اذ لو كان ذلك** المعنى وهو سوادية السواد
ثابتا **بالغير** اي بامر خارج عن حقيقة السواد **لزم ارتفاعه** اي ارتفاع
ذلك الوصف الذي هو سوادية السواد **بارتفاع** ذلك **الغير** ضرورة انتفا
المقتضى بفتح الضاد عند انتفاء المقتضي بكسرها واذا فرضنا وجود السواد
على هذا تقرر فيه امران وجوده وسواديته ومقتضي احدهما يجوز
ان يكون غير مقتضي الاخر اذ كل من السواد والوجود غيران واذا جاز

التعدد في المقتضي بكسر الضاد جاز انتفا احد دينك المقتضيين دون الاخر
فالسواد اذا كانت سواديته بالمقتضي لابد انه لزم من ارتفاع المقتضي ارتفاع
السوادية فقط التي هي مقتضى ذلك المقتضي بكسر الضاد مع بقاء الوجود فيلزم
علي هذا انه يصح ان **لا يبقى السواد الموجود سوادا** اي انه يصح ان يكون السواد
موجودا مع انه لا سوادية له لانا نفرض ان موجب السوادية هو المنتفي فيبقى
الوجود **حينئذ** للسواد بلا سوادية وهذا تدفعه البديهة فلزم ثبوت شيئية
المعدوم لئلا يلزم ارتفاع اخص وصف الشي مع بقاء وجوده **قلنا** اي
ما ذكر نقول في دفعه ارتفاع السوادية بارتفاع موجبها مع بقاء الوجود
ممنوع وسند المنع انا نلتزم ان موجب السوادية للسواد هو الموجب
للوجود على تقدير وجوده وانما يلزم لو صح ان يستقل كل من المعنيين
بموجب يختص به ونحن لا نجوز الا كون علة السوادية هو علة الوجود
فلا يصح ارتفاع السوادية مع بقا وجود السواد **او** اي لانا اذا ابنينا على
اتحاد موجب السوادية وموجب الوجود او تلازمهما ولا مانع من
التزامه بل هو الواجب لان تحقق السوادية للسواد في الخارج بدون
وجوده في الخارج وتحقق الوجود له بدون السوادية غير معقول
فكما اي اذا ابنينا على ما ذكر فكما ترتفع السوادية عن السواد **يرتفع**
وجوده ايضا فلا تلزم صحة ارتفاع السوادية للسواد مع بقاء وجوده
بنا على نفي شيئية المعدوم **فان قيل** كون سوادية السواد لها علة
خارجية ترتفع عند ارتفاعها مما لا يعقل ولو لم نعتبرها مع الوجود
لانه لو كان لها علة فعند ارتفاع تلك العلة يرتفع معلولها وهو السوادية
فلا يكون السواد سوادا اي عند ارتفاع علة السوادية يلزم ارتفاعها
وارتفاعها انما هو عن المسمى بالسواد ولو لم نعتبر له وجودا فيصدق
عند ذلك الارتفاع ان المسمى بالسواد ليس سوادا حينئذ **وهو محال** ضرورة
عدم صحة نفي الشي عن نفسه وما ادي اليه وهو كون السوادية لها
علة خارجية محال فثبت المدعي وهو ان ثبوت السوادية للسواد
في نفس الامر ذاتي لا يفتقر الى موجب كما يفتقر اليه وجود الممكن وهو
الذي نفي بشيئية المعدوم وبثبوته **قلنا** في دفع ذلك سلمنا انه يلزم

من

من دفع علة السوادية رفعها عن المسمى بالسواد وله حينئذ معنيان احدهما
سلب السوادية من غير تعرض لثبوت المسلوب عنه وهو السواد وهو
مقتضى سلب نسبة الشي بطريق التحصيل وذلك بان يوتى بالقضية
في افادة ذلك المعنى سالبة فيوتى بما هنا هكذا ليس السواد سوادا اي
الخارج عند ارتفاع علته وهذا لا يستحيل لان القضية السالبة لا تقتضي
ثبوت الموضوع وثانيهما سلب السوادية مع التعرض لثبوت السواد وهو
مقتضى اثبات سلب نسبة الشي بطريق العدول وذلك بان يوتى بالقضية
في افادة ذلك المعنى معدولة هكذا السواد هو لا سواد عند ارتفاع علته
وهو محال لاقتضاء القضية المعدولة ثبوت الموضوع وكون السواد متقررا
ثابتا بلا سوادية لا معنى له فان اراد الخصم ان القضية اللازم معناها
هي **بمعنى السلب** اي هي على طريق السلب التحصيلي **ف**نحن نسلم ذلك اللزوم
و**نمنع الاستحالة** حينئذ اذ يصح ان يقال في الانسان المعدوم ليس بانسان
في الخارج لانه لما انتفى في الخارج انتفت انسانيته الخاصة به **او** اراد
انها **بمعنى** اي ان القضية اللازم معناها واردة على طريق **العدول** وذلك
بان يعتبر انه **تقرر** في نفس الامر وفي الخارج **ماهية السواد** مع الحكم
بسلب السوادية لان الايجاب العدولي يقتضي تقرر الموضوع فكانه
قيل اذا ارتفعت علة السوادية فالسواد المتقرر هو لا سوادية له
فيلزم تحقق حقيقة السواد مع **كونها لا سواد** لها **فحينئذ نمنع الملازمة**
اي ان اراد الخصم ان اللازم هو ما يفيده هذا العدول من تقرر حقيقة
السواد مع انتفا السوادية عنها وهذا هو المحال منعنا لزومه عن نفي
العلة بل نقول اللازم هو مفاد السلب كما تقدم وليس بمحال على انا
نقول ان التحقيق ان مفاد العدول هو مفاد السلب وهو عدم اقتضاء
تقرر الموضوع وينبغي ان يعلم ان هذا البحث ناظر الى الاول لانه لا يتم
الا بان يحقق ان ثم ثبوتا زايدا على السوادية للسواد فيرجع الى الاول
تامل **فان قيل** لا حاجة بنا الى الزام ارتفاع السوادية عن السواد
بنا على ان لها علة خارجية بل ننفي العلة عنها بنفس حقيقة السواد
فان حقيقة الشي تقتضي لذاتها جميع اوصافها النفسية بلا علة خارجة

عينا فالسواد هو سواد قطعا لاستحالة ارتفاع الشيء عن نفسه فثبتت
له سوادية وان لم يوجد الغير الذي يدعي انه علة تلك السوادية واما
قلنا كذلك ضرورة اي لضرورة ان لكل شيء في نفسه ماهية هو بها
هو اي لا تحقق له الا بتلك الحقيقة فتقدير تقرر الحقيقة للشيء من غيره
مع انه متقرر بدون ملاحظة الغير باطل ولا نعني بثبوت المعدوم وشيئيته
بل يتحقق الشيء بما به هو هو مع قطع النظر عما عداه فلا يفتقر الى
علة في اوصافه الذاتية لتقررها له بدون ملاحظة الغير ولا نعني بثبوت
المعدوم وشيئيته الا كون الشيء له احواله الذاتية المتقررة له في نفس
الامر بدون الغير فثبت المطلوب قلنا غاية ذلك ان تقرر الشيء
باوصافه النفسية يكون عند العقل بلا ملاحظة الغير ونحن نقول
قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فالعلة يتقرر لها المعلول
الذي هو الماهية باوصافها النفسية كسوادية السواد مع قطع
النظر عن تلك العلة ولا يلزم من قطع النظر عن تلك العلة بادراك
المعلول بدونها انتفاؤها في نفس الامر فالسوادية لها علة في نفس
الامر فلم يثبت للذات وان قطع النظر عنها اذ لا يلزم من قطع النظر
عنها انتفاؤها واعلم ان تقرير كون معنى شيئية المعدوم ان له
حقيقة في نفسه بلا علة يرد فيه الاستفسار بان يقال ان اردت
ان للشيء حقيقة في نفس الامر وثبوتا وفي الخارج اعني في الاعيان
بلا علة فان كانت في شخص ومعلوم بالضرورة ان الشخص في الخارج
بدون التعين بالوجود لا يعقل لزم قدم المعدوم واجتماع الوجود والعدم
وان كانت بلا شخص لزم وجود الكلي المشترك بلا تعين وهو لا يعقل
وان عنيت ان للشيء حقيقة في الاذهان تدرك ولو لم تتقرر في الاعيان
فهو مسلم وليس فيه الثبوت للمعدوم في الخارج فالقول بثبوت المعدوم
وان الثبوت خلاف الوجود لا حاصل له فالحق ما تقدم اولا ولا معنى
لما سواه وكل ما ذكر من غيره فهو مجازات للخصم على استدلاله وسبب
الغلط التباس الحصول العلمي بالحصول الخارجي على اذهان المخالفين
هذا الاختلاف كله في الشيئية للمعدوم انما هو اذا كانت تلك الشيئية

بمعنى

بمعنى الثبوت العيني والتقرر الخارجي عن الذهن للمعدوم وكل ما ذكر من
الاحتجاجات والردود فانما تراد اذا اريد بالشيئية هذا المعنى واما ان اريد
ان الشيء اسم وضع للموجود كما نقول نحن بدليل نحو قوله تعالى وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيئا واما قوله تعالى انما امرنا الشيء ان نقول له كن فيكون
فاستعمال الشيء للمعدوم مجاز باعتبار ان ماله الى كونه شيئا او انه اسم المعلوم
سواء كان واجبا او جايزا او مستحيلا كما تقوله المعتزلة ويلزمهم ان المحال
يسمى بالشيء ولهم ان يلتزموه باعتبار الوضع اللغوي وان نفي الشيئية عنه
انما هو باعتبار الشيئية المعنوية كما تقدم او يلتزموا ان المحال لا يعلم اي
لا يتصور فلا يطلق عليه اسم الشيء وسيأتي الكلام على تصور المحال ان
شاء الله تعالى او انه اسم ما ليس بمستحيل سواء كان واجبا او غيره من
الممكنات موجودا كان الممكن او معدوما وهو قول لبعضهم او انه اسم
القديم ولا يطلق على المحال او الممكن الا مجازا وهو قول ابي العباس الناشي
او انه اسم الحادث ولا يطلق على المعدوم والواجب الا مجازا وهو قول
الجهمية او انه اسم غير ذلك كما نقل عن هشام بن الحكم انه كان يقول
انه اسم للجسم فلا يطلق على غيره الا مجازا ولكن هذه الاقوال الثلاثة
استبعدت لان اهل اللغة لا يسلمونها فلغوي اي الاختلاف في ان الشيء
يسمى به ما تقدم او لغوي والمرجع في اثبات انه اسم لما يدعيه المدعي
مما ذكر الى النقل عن اهل اللغة والى الاستعمال فما شاع فيه وتبادر بلا
قرينة فهو حقيقة فيه وما لا فمجاز وليس هذا مما ينخرط في سلك هذا
الفن لان التكلم فيه انما هو على المعاني ما هي وكيف تقرر لا على الالفاظ
على ماذا تطلق ولما فرغ من ذكر ما استدل به على شيئية المعدوم
مع رده اشار الى ما استدل به على ثبوت الواسطة وهي الحال مع رده
وقد تقدم ان التحقيق نفي الامرين معا بالضرورة فقال احتج المثبتون
للحال وانه واسطة بين الموجود والمعدوم لا موجودة ولا معدومة
بوجوه ثلاثة الاول منها الوجود الذي هو مقابل العدم لا يوصف
بنفسه بان يقال الوجود موجود فليس الوجود بموجود والا بان كان
الوجود موجودا لزم اتصاف الوجود بوجود زائد على نفسه لانه حينئذ

شارك الموجودات في الوجود الذي اتصف بها وخالفها في حقيقته وما به
التشارك يجب ان يخالف ما به التخالف وهو باطل ثم ننقل الكلام الي الوجود
الذي اتصف به الوجود فلا بد ان يتصف بالوجود كموصوفه للتماثل ثم
يلزم في الثالث مالزم في الثاني ثم كذلك في الرابع وهلم جرا واذا لزم
اتصاف كل وجود بوجود وعلي هذا التقدير تسلسل الوجود وبان توجد
منه افراد لا تنتهي وهو محال وان شيت قلت في بيانه قولنا الوجود
موجود يقتضي ان ثم وجودا هو وصف زايد علي الوجود الذي هو
الموصوف ثم كذلك في الثالث وغيره لاستحالة اتصاف الشي بعينه
فالوجود الثاني يلزم فيه مالزم في الاول للتماثل ثم كذلك في الثالث
وغيره فيلزم التسلسل و الوجود ايضا لا يجامع العدم فليس بمعدوم والا
بان كان معدوما اتصف بنقيضه واتصاف الشي بنقيضه مجامعته
لذلك النقيض وذلك محال والمراد بكون العدم نقيض الوجود علي تقدير
الواسطه ان العدم يصدق عليه نقيض الوجود وهو ان لا وجود اذ العدم
علي هذا التقدير اخص من النقيض ولا فرق في الامتناع بين مجامعة الشي
لنقيضه ولما هو اخص من نقيضه واذا تقرر بهذا ان الوجود ليس
بموجود ولا معدوم فالوجود حال وواسطة اذ لا نعني بالواسطة
الا ما ليس بموجود ولا بمعدوم وهذه الشبهة في اثبات الحال اجيب
عنها باجوبة منها ما اجاب به صاحب التجريد ولما كان جوابه غير
مرضي لان فيه تسليم الدعوي قدمه مع رده بالايجاز لينفصل الي
تقرير ما ارتضناه واليه اشار بقوله والقول بانه اي وقول صاحب
التجريد في الجواب عن ما ذكر ان الوجود لا ترد عليه هذه القسمة وانما
ترد في غيره فيقال مثلا هذا العرض او هذا الجوهر اما ان يكون موجودا
زمن الطوفان او معدوما لان الوجود يعرض لغيره كما يعرض لذلك الغير
مقابله وهو العدم ولا يعرض الوجود لنفسه فلا يقال الوجود اما موجود
فيلزم التسلسل او معدوم فيلزم اتصافه بنقيضه فوجب ان يكون
لا موجودا ولا معدوما اعتراف بالواسطه اي قول من ذكر لا ترد هذه
القسمة في الوجود ذلك القول من ذلك القايل هو اعتراف بثبوت

الوا

الواسطه بين الموجود والمعدوم لانه اذا لم يصح ان يقال فيه موجود ولا
ان يقال فيه معدوم فهو حال وواسطة لانا لا نعني بالواسطه الا ما لا يوصف
باحد هذين قلنا اي ما تقدم من الاحتجاج نقول نحن في رده لا نسلم
ان الوجود لا يكون موجودا لاجل ما ذكرت بل هو موجود و لا يلزم من ذلك
كون وجوده بوجود اخر فيلزم التسلسل بل وجوده عينه فلا تسلسل
وما ذكر المستدل في بيان زيادة وجوده كساير الموجودات من انه يشارك
الموجودات في الوجود فلا بد من حقيقة له اخري يفارق به الموجودات
فيكون زايدا الا نفسه يرد بان ما وقع به التميز لا يجب ان يكون حقيقة
زايدة علي وجوده لان وجوده عينه بل يكون امرا سلبيا هو كونه
لا حقيقة له اخري سوي نفس الوجود المباين بها لساير الحقايق
المعروضة له هذا جواب الامام ويرد عليه ان قولنا علي هذا
الوجود موجود معناه ان الوجود هو نفس الوجود ولا طايل تحته
وليس هو مرادا من ردد في القسمة بل المعني ان الوجود اما ان يكون
موصوفا بالوجود اولا ووصف الشي بنفسه وعينه لا معني له
ولعل مراده ان وجود زيد الخاص به مثلا هو عينه في الخارج
ومعني وصفه بالوجود انه معروض لمطلق الوجود المرادف للثبوت
الاعتباري الذي يصح ان يعرض لنفسه بل وللعدم فيقال هذا
الثبوت ثابت اي متقرر في نفسه لا منتف وهذا العدم ثابت لا منفي
ولكن ان اريد هذا وهو الحق الذي يجب ان يعتقد فاء الامر الي ان
الوجود معدوم باعتبار الخارج وان كان موجودا باعتبار العقل
وهو مع ذلك من الامور العامة العروض حتي لمفرداته كالوحدة
والكثرة والنفي كما تقدم ولا يلزم التسلسل فيهما لانهما امور عدمية
اعتبارية واذا اعتبر هذا قلنا ان نقول انه موصوف بالوجود
ولا استحالة فيه او نقول انه معدوم ولا استحالة فيه لان الشي
يصح ان يتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه علي وجه
الاشتقاق الذي هو بمعني الاضافة فقولنا الوجود معدوم هو
بمعني انه موصوف بانه ذو عدم كما ان قولنا زيد قايم معناه

انه موصوف بانه ذو اقيام فالحيوان مثلا يتصف بالسواد والسواد
يصدق عليه لاحيوان فيصدق ان الحيوان هو ذو حيوان اي موصوف
بالسواد ومصاحب له والسواد هو لاحيوان وكذا قولنا البياض
غير ابيض اي ليس ذا بياض اخر زايد عليه فقولنا الوجود معدوم
صحيح بمعنى انه ذو عدم اي انعدم عنه وجود اخر زايد عليه
فلا يستحيل الاتصاف بالنقيض على وجه الاشتقاق كما في هذا
اعني قولنا الوجود معدوم وانما يلزم الاتصاف بالنقيض على وجه
لا يصح لتاديه للتناقض لو قيل كان الوجود معدوما اي كان
نفس نقيضه الذي هو العدم او كان الموجود معدوما اي كان
الموجود نفس نقيضه الذي هو المعدوم وليس قولنا الوجود
معدوم كذلك ولا استحالة فيه ولكن يرد على هذا ان معنى
قولنا الوجود معدوم حينئذ انه معدوم عنه غيره اي ذو عدم
غيره عنه وذلك الغير هو وجود اخر زايد عليه اذ ذلك هو
اتصاف الشي بما يصدق عليه نقيضه فان عدم غيره عنه
يصدق عليه لاوجود ومراد المردد ان الموجود معدوم اي
اي منفي في نفسه فاذا اراد انه منفي في نفسه فحينئذ اذ اراد نفي الاتصاف
له خارجا لم يكن الجواب الا بان يقال انه غير معدوم بهذا المعنى لتحقق
الاتصاف به فان قال فهو غير موجود فيكون واسطة قلنا بل هو موجود
بمعنى تحقق الاتصاف فلا يكون واسطة فعلى هذا لا يصح الجواب على
معنى ان الشي يتصف بما يصدق عليه نقيضه على ما ذكروا هنا
بل يصح اما على معنى ان الوجود معدوم في الخارج اي منفي الاتصاف
به خارجا او موجود اي محقق الاتصاف به خارجا وقد تقدم ان
العدم المطلق يعرض للوجود ويعرض حتى لنفسه وكذا مطلق الوجود
في خصوص الافراد فيقال عدم الجوع معدوم بوجود الجوع او موجود
بتحققه فان اريد هذا صح الجواب هكذا وان اراد غيره صح بما تقدم
فتامل هنا ليتضح له ان الوجود يصح ان يوصف بالوجود باعتبار
وبالعدم باعتبار اخر لا على الطريق الذي قرروا هنا فتفطن بالنفع

هذه

الثاني ح

هذه النسبة وان قال الم في الشرح ان الحق الخافوتية الوجه من الاوجه
التي استدل بها مثبتو الحال قوله الكلي كمفهوم الانسان ليس بموجود
في الخارج والا بان كان موجودا فيه لكان متشخصا اي فردا مستقينا ضرورة
ان كل موجود في الخارج متشخص لا يصدق على عدة افراد ولا يوصف
ذلك الكلي بالعدم ايضا فليس بمعدوم والا بان كان معدوما لما كان
جزء الموجود من افراده فمفهوم الانسان لو كان معدوما لم يكن زيد وعمرو
مثلا انسانا في الخارج لان انعدام الكلي في الخارج يستلزم ارتفاع جميع
حصصه الصادق هو عليها فلا يثبت لزيد جزؤه الذي هو انسانيته
واذا لم يكن الكلي موجودا ولا معدوما كان واسطة بين الموجود
والمعدوم وهو المطلوب وكذا اي ومثل حال الكلي مع افراده حال كل جنس
كالحيوان او فصل كالناطق مع نوعه اي نوع ذلك الجنس او ذلك الفصل
كالانسان للمثالين فليس الجنس والفصل موجودين في الخارج لكون
كل منهما كليا ولا معدومين لانهما جزآن للنوع الموجود في الخارج للافراد
وجزء الموجود ليس بمعدوم فالجنس ليس بموجود ولا معدوم وكذا الفصل
فكل منهما واسطة اذ لا نعني بالواسطة الا ما ليس بموجود ولا معدوم
وكون الجنس والفصل غير موجودين يكفي فيه كلية كل منهما على
انا نقول زيادة في اثبات عدم وجودهما انه اي ان كل منهما لو وجد
في الخارج يلزم عليه في اجناس الاعراض وفصولها قيام العرض بالعرض
وهو محال فالجنس والفصل ليسا بموجودين والا لزم هذا المحال وهو
قيام العرض بالعرض وذلك ان السواد مثلا اذا وجد جنسه وهو
اللونية وفصله وهو القابضية للبصر لزم كون كل منهما موجودا فيتقوم
الجنس الذي صار عرضا بوجوده بالفصل الذي صار ايضا عرضا
بوجوده لاختصاص احدهما بالاخر في حقيقة السواد والاحتمالات في
القيام ستة قيام اللون الذي هو الجنس بالسواد الذي هو النوع
وعكسه وقيام الجنس المذكور بالفصل الذي هو قابضية البصر
كما ذكرنا وعكسه وقيام الفصل المذكور بالنوع وعكسه ثم اشار
الى رد هذا الاستدلال بقوله قلنا اي ما ذكر من الاستدلال لا نقول

في رده قوله ان الكلي ليس بمعدوم والا لم يكن جزا للموجود اذ جزء الموجود
موجود وليس بموجود والالزم قيام العرض بالعرض في الجنس والفصل
الذين هما للصفة لايلزم احد الامرين الا اذا تقرر ان الموجود في الخارج
مركب من الكلي ومن المشخصات التي صار بها الشخص شخصا وان النوع
في الخارج مركب من الجنس والفصل فيلزم حينئذ اذا ادعي ان الكلي
يكون معدوما ومنه تركب ما في الخارج كون المعدوم جزا للموجود
وان ادعي ان الجنس والفصل موجودين قيام العرض بالعرض لوجود
مركب هو السواد مثلا من موجودين اختص احدهما بالاخر ونحن لانسلم
ان الكلي ولا ان الجنس والفصل وقع من شي منهما تركيب خارجا اذ
لا تركيب في الخارج من الكلي ومما يوجب تشخص الفرد اذ ليس هنا
في الخارج في شخص كزيد مثلا شي يشار اليه خارجا هو انسان
وهو الكلي وشي اخر خلاف ذلك الانسان هو خصوصية زيد بل الموجود
في الخارج شخص واحد اعتبر فيه العقل انسانية ومشخصات فان
اريد بالتركب التركب في الخارج لم نسلمه فلا يلزم تركب الموجود
من المعدوم على تقدير كون الكلي معدوما من الخارج وان اريد به
التركب ذهنا علمناه ولا اثر في كونه معدوما خارجا ولا تركب في
الخارج ايضا من الجنس والفصل في السواد مثلا اذ ليس في السواد
شي يشار اليه في الخارج هو لون فيكون الجنس موجودا خارجا
وشي اخر هو قابض للبصر فيكون الفصل موجودا خارجا وشي
مركب منهما بحيث يقوم احدهما بالاخر باعتباره فيلزم قيام
العرض بالعرض وانما الموجود خارجا فرد من نوع هو السواد وهو
متحد خارجا لاتركيب فيه فلا يلزم انهما ان كانا معدومين لزم
تركب الموجود من المعدوم وان كانا موجودين لزم قيام العرض
بالعرض وان اريد التركيب ذهنا سلمناه ولا يلزم منه وجودهما
خارجا فلزوم قيام العرض بالعرض غير مسلم على تقدير وجود
الجنس والفصل اذ ذلك ذهنا فقط نعم نفي التركيب في الخارج
يوجب نفي التعدد المستلزم للعدم في الخارج فالاولى ان يقال

الجنس

الجنس والفصل معدومان خارجا ولايلزم من ذلك تركب الموجود من المعدوم
خارجا لعدم وجود التركب خارجا اصلا وعلى هذا لا حاجة الى ان يقال
على تقدير وجودهما لايلزم قيام العرض بالعرض انما اوجبه نفي التركيب
الخارجي المستلزم لعدم اجزائه في الخارج بل يقال نقول بعدمهما
فلا يلزم التركب من المعدوم ومين وذلك لان نفي قيام العرض بالعرض
انما اوجبه نفي التركيب الخارجي المستلزم لعدم اجزا في الخارج
ينتج التركيب منهما فافهم ثم اشار الى منع اخر على الزام قيام العرض بالعرض
بقوله على انا لو سلمنا وجود الجنس والفصل لم يلزم من كون نوعهما
عرضا كالسواد قيام العرض بالعرض لان مثل هذا القيام اي قيام
الجنس والفصل بالنوع ليس من قيام العرض بالمحل في شي حتى يلزم المحال
الذي هو قيام العرض بالعرض على تقدير وجودهما وانما قلنا
كذلك لان قيام العرض بالمحل لا يصح معه الحمل الا بالاشتقاق
الا ترى الى السواد لا يحمل على المحل الذي هو الجسم الا بالاشتقاق
بان يقال هو ابيض وحمل الجنس او الفصل على النوع والعكس وكذا
حمل الجنس على الفصل والعكس انما هو بالنفس لا بالاشتقاق
فيقال مثلا السواد لون ومفرق للبصر وكلاهما سواد ويقال هذا
اللون مفرق للبصر وهذا المفرق لون فاذا ثبت ان هذا القيام
ليس من قيام العرض بالمحل لم يلزم من وجود الجنس والفصل
قيام العرض بالعرض على انا لو سلم انه منه لم نسلم استحالة
قيام العرض بالعرض على ما ياتي ان شا الله تعالى ثم كمل
الرد الاول وهو انه لا تمايز في الخارج بين الكلي والفرد والجنس
والفصل حتى يتركب الخارجي الموجود من الكلي والجنس والفصل
فلا يكون شي منهما معدوما في الخارج اذ جزء الموجود موجود
فقال واذا تقرر ان لا تمايز في الخارج بين الفرد الذي هو زيد
مثلا وبين الكلي الذي هو الانسان ولا بين اللون الذي هو الجنس
والمفرق للبصر الذي هو الفصل وانما التمايز في الذهن فقط بان
يعتبر في الشي امور لا تتميز خارجا بل في الذهن فقط تحقيق ثبت

فيه اي في الذهن الكلي بناء على وجوده ذهنا و يثبت فيه الجنس والفصل
ايضا مع اتحاد كل بما ثبت له في الخارج فيصح لنا ان الكل معدوم في الخارج
موجود في الذهن متميز عن ما عداه ولا استحالة في التركيب الذهني
مع الاتحاد في الخارج ولما اورد الفخر على هذا ان التميز الذي في الذهن
ان طابق ما في الخارج لزم التركيب وعاد مدعي مثبت الحال وان لم
يطابق كان جهلا والجهل لا عبرة به في الرد اشار الى الجواب عن ايراده
فقال ولا يلزم الجهل من عدم مطابقة ما في الذهن في تمايزه لما في
الخارج بسبب كون ما في الذهن امورا متعددة متمايزة مع اتحاد ما في
الخارج بكونه هوية واحدة لا هويات متعددة وانما يلزم الجهل
لو اخذت تلك الامور المتغايرة المتميزة في الذهن كاللونية والقابضية
باعتبار السواد وكالانسانية ومتشخصا بها باعتبار زيد مثلا على
انها صورة اي انما يلزم الجهل وان ما في الذهن ليس كذلك في
الخارج بتقدير ان تلك الامور في الذهن اعتبرت من جهة انها
امور هي صور لامور متغايرة في الخارج متمايزة فيه بحيث تكون فيه
متمايزة كما كانت في الذهن فيلزم ان لكل منها هوية منفصلة عن
هوية الاخرى اذ بذلك تصح الاشارة الخارجية الى كل منها وذلك كما
تصورنا زيدا او عمروا وخالدا او بكرا اذ ركنا ان لكل منهم هوية
مباينة للاخر وليس التمايز في الذهن للجنس والفصل ولا بين
الكلي والمشخصات على ذلك النمط حتى يكون عدمها كونها كذلك
في الخارج جهلا بل على نمط ان العقل انتزع كلا منها من شيء واحد
باعتبار يخالف به اعتبار الاخر فان العقل ينتزع من الانسان
باعتبار مقارنته للفرس وانهما شيء واحد ما يجمعهما من حالة تتحد
مع كل منهما خارجا هي الحيوانية وينتزع منه باعتبار مفارقته
له ما يميزه عنه من حالة خاصة به متحدة به خارجا هي الناطقية
وكذا نقول في الكلي الذي هو الانسان باعتبار قياس زيد الى
ما يشاركه ليكونا داخلين فيه والمشخصات باعتبار تميزه عما
يشاركه من غير ان يعتبر العقل ان هذه الامور المنتزعة باعتبارات

هي

116

هي كذلك متمايزة خارجا بمعنى ان لها هويات فان هذا لا يصح ولو اعتبره
كان ما حصل في العقل حيث اعتبر جهلا وحاصله ان التميز الذهني ان
كان على معنى ان التميز حصل في الخارج ايضا كان عدم كونها كذلك في
الخارج جهلا كما قال الباحث ولكن لا يسلم انه هو الواقع هنا وان كان
على معنى ان التميز حصل ذهنا فقط بانتزاع من شيء واحد له احوال
واعتبارات لا هوية لها خارجا وتمايزها الذهني هو معتمد الذهن
في تعددها فيه وهذا امر جايز وهو الواقع في الجنس والفصل
مع النوع وفي الكلي والمشخصات مع زيد فهو مسلم ولا يستلزم
الجهل ان لم تتعدد تلك الامور خارجا لانها ما اخذت الا متحدة
والا على وجه ان التميز بينها مخصوص بالعقل فاندفع ما قال الفخر
الرازي مشيرا به الى ما عورض به استدلالي مثبت الحال زيادة
على رد دليله بما تقدم فقال ونوقض الوجهان المستدل بهما على
اثبات الحال او لهما ان الوجود ليس بموجود والا لزم التسلسل ولا
معدوم والا اتصف الشيء بنقيضه فالوجود حال وثانيهما ان الكلي
ليس بموجود والا كان متشخصا ولا معدوم والا تركب الموجود
من المعدوم وايضا الجنس والفصل كليان فليسا بموجودين لما ذكر
واذا صح كونهما لما هو عرض فلو وجدا قام العرض بالعرض وليس
الجنس والفصل معدومين كما ذكر ايضا فالكلي كالجنس والفصل حال
بالحال اي نوقض الوجهان وعورضا باجرايهما في الحال حتى ينتجا
ان الحال ليس بثابت ولا منفي فيلزم ثبوت الواسطة بين الثابت
والمنفي وهو باطل فيبطل الوجهان فان وجد جواب عن اجرايهما في الحال
فهو الجواب عن اجرايهما في الوجود وان لم يوجد تمت المناقضة ٢٢
فان الاحوال اي انما قلنا ان المعارضة تتحقق عندنا في الحال لان
الاحوال نقول فيها ايضا مثل ما قيل في الوجودات انها متماثلة
في مطلق الثبوت اذ يصدق على كل منها انه ثابت والا كان منفيا
فيكون ممتنعا اذ المنفي مخصوص بالامتناع واذا كان ثابتا فثبوته
اما ثابت او منفي فان كان منفيا لزم اتصاف الثبوت بنقيضه الذي

هو النفي على ما ذكرنا في اتصاف الوجود بالعدم وان كان ثابتا فيزيد ثبوته على
حقيقته ضرورة ان الثبوتات تشترك في مطلق الثبوت وتختلف في تعينها
فان ثبوت حال مخصوص دون ثبوت اخر وما به الاشتراك يجب ان يخالف
ما به التخالف فاذا اطلاق الثبوت زايد على ثبوت حال مخصوص فننقل
الكلام الى الثبوت الزايد فلا يكون منفيا لما ذكر فيجب ان يكون ثبوت
ذلك الثبوت زايدا ثابتا بثبوت اخر فيلزم فيه ما لزم في الثبوت
الثاني وهلم جرا فيتسلسل الثبوت والتسلسل محال فتعين ان يكون
الحال ليس بثابت لئلا يلزم التسلسل ولا منفي لئلا يلزم اتصافه
بنقيضه وهو الامتناع فوجب كون الحال واسطة بين الثبوت
والنفي وهو باطل اجماعا فقد انتج هذا الوجدان صح ثبوت الواسطة
بين الثابت والمنفي وذلك لا يصح فما كان جواب الخصم هو جوابنا
هذا اجرا الوجه الاول ويجري الثاني ايضا بانها اي بان نقول
اي الاحوال له تحمل حال كونها كلية على جزئياتها فنقول في الحالة
المعينة التي هي وجود زايد انها حال وفي وجود عمرو انها حال
وفي وجود بكر انها حال فان كانت تلك الكليات المحمولة على
تلك الجزئيات ثابتة خارجا تشخصت ضرورة ان الثابت في الخارج
متشخص كالموجود فيه والا بان لم تكن تلك الكليات ثابتة فقد
انتفت فلا تكون جزا لتلك الجزئيات الخارجية الثابتة ضرورة ان
جزء الثابت لا يكون منفيا كما ذكرنا في الكليات الوجودية وانما
ان كانت معدومة لزم تركب الوجودي من العدمي فالاحوال
الكلية على هذا البيت لا ثابتة ولا منفية فتكون واسطة بين
الثابت والمنفي ولا قايل به فما كان ايضا جوابكم فهو جوابنا
ونزيد لنفي كون الكليات احوالا ثابتة على ما انتجه الوجه الثاني
فيما تقدم ان تلك الكليات قد تصدق على احوال هي اجناس
لانواع وتلك الانواع اعراض فاذا كانت تلك الاجناس احوالا ثابتة
لزم قيام الثابت بالعرض ويستحيل ان يكون القايم بالعرض جوهرا
فيلزم ان يكون عرضا اذ لا واسطة بين الجوهر والعرض في المدركات

فحينئذ

فحينئذ يقوم العرض بالعرض على تقدير كون تلك الاجناس احوالا ثابتة
وامتناع قيام العرض غير مخصوص بجنس دون اخر لديهم فاذا لم تكن
ثابتة وليست ايضا بمنفية لئلا يلزم تركب النوع من منفي فهي واسطة
بين الثابت والمنفي فما كان جوابكم عن هذا ايضا فهو جوابنا في سياقه
في واسطة الوجود والعدم فان قيل المعارضة فيما ذكر بالحال
مبنية على ان الاحوال تقبل التماثل والاختلاف اذ بذلك يتجه ان
الثبوتات الخاصة تماثلت فيما يشملها واختلفت فيما اختص بكل منها
فيزيد ما به التماثل على ما به التخالف وكذا كون الحال كليا يصدق
على الجزئيات فيلزم انه ان كان ثابتا خارجا تشخص ولا تماثل فيه
وان لم يكن فليس منفيا ايضا لئلا يتركب الجزئي الثابت من منفي مبني
ايضا على التماثل الذي لا يحصل الا بوجود مشترك بين المتماثلات
ويلزم كونه كليا وعلى الاختلاف الذي لا يحصل الا بوجود مختص
ونحن لا نسلم ذلك اذ الاحوال لا تقبل التماثل والاختلاف حتى يتحقق
فيهما ثبوت كلي يتركب منه زايد على حقيقتها فحينئذ لا يزيد ثبوتها
عليها لينتقل الكلام اليه ويتسلسل على ما تقدم ولا يكون شي منها
كليا باعتبار غيره وحالا في غيره والشي الاخر منها جزئيا لذلك الكلي
ومحلا لذلك الحال لان ذلك مبني على التماثل بين الافراد اذ لا يكون
الا بكلي حال فيه والتخالف بينهما اذ لا يكون الا بما يوجب كونها اشخاصا
معينة فتكون محلا لذلك الكلي فاذا امتنع التماثل والتخالف في الاحوال
فلا زايد ينتقل الكلام اليه فيتسلسل ولا كلي يحل في الجزئيات فيلزم
ان كان ثابتا تشخصه وان كان منفيا تركب الجزئي الثابت خارجا
من المنفي وكلاهما محال فلا يكون ثابتا ولا منفيا على انا لو سلمنا
التماثل الموجب لثبوت التسلسل لم نسلم استحالته في الاحوال لان
التسلسل انما يمتنع اي انما قام الدليل على امتناعه في الموجود لا في الثابت
الذي هو المحال اذ هو بمثابة الاعتبارات العدمية فان التسلسل فيها
لا يستحيل قلنا في دفع نفي التماثل والاختلاف عن الحال قبول المفهومين
الذين هما شيئان يشار اليهما بالتعدد التماثل والاختلاف امر ضروري

لان التماثل والاختلاف لازمان للتعدد ومتى انتفى التماثل والاختلاف فلا
تعدد فلا مفهومين بل مفهوم واحد والاحوال مفاهيم متعددة فان وجود
الانسان ليس هو نفس وجود الفرس فهما مختلفان في التعين ومتماثلان
في مطلق الوجود وذلك ظاهر واما امتناع التسلسل في الاحوال فسيجي
الكلام عليه واذا تحقق ذلك الامتناع بما سيأتي اندفع هذا البحث
الوجه الثالث مما استدل به على ثبوت الحال قولهم الايجاد اي ايجاد
الصانع للموجودات غير موصوف بالوجود فليس ذلك الايجاد
بموجود والا بان كان ذلك الايجاد موجودا احتاج كساير الموجودات
الى ايجاد اخر ضرورة ان كل موجود لابد له من ايجاد واذا كان نفس الايجاد
موجودا افتقر الى ايجاد يكون به موجودا والايجاد الثاني مثل الاول
فيفتقر الى ايجاد ايض وهلم جرا وحينئذ يتسلسل الايجاد بان تكون
له افراد مترتبة لا تنتهي فالايجاد ليس بموجود ولا هو معدوم ايض
والا بان كان معدوما لما كان الفاعل للموجودات موجدا لها لانه اذا لم
يوجد له الايجاد فعله للاشيا لا يثبت له صفة زايدة على ما كان عليه
اولا اذ الفرض ان الايجاد منعدم عنه فكما لا يكون موجدا قبل فعله
الاشيا لعدم صفة يسمى بها موجدا فكذا بعد فعلها اذ الفرض انعدام
الايجاد فاذا انعدم لم يسم موجدا لكن كون الفاعل ليس موجدا
باطل ضرورة فثبت له الايجاد فاذا تقرر بهذا ان الايجاد الثابت
للفاعل ليس بموجود ولا بمعدوم فهو حال وواسطة بين الموجود
والمعدوم وهو المطلوب قلنا اي ماذكر من الاستدلال نقول في دفعه
ان اردت بقولك ليس الايجاد معدوما والا لم يكن وصفا للفاعل في
ان الفاعل لا يتصف بما هو عدمي فهذا انما لا يصح له لصحة اتصاف
الفاعل بالعدميات كنفي العجز وعدم الكراهة لفعله وان اردت
انه لو كان معدوما لم يكن ثابتا في القضية فلا يقال الايجاد معدوم
بل يقال ليس بموجود فهذا باطل ايض اذ عدم مبدا المحمول اي عدم
مادته وما اخذ منه باعتبار الخارج لا يستلزم عدم صحة الحمل الا بطريق
السلب فيصح ان يقال الايجاد معدوم خارجا اي موصوف بانه لا وجود

له

118

له خارجا ولا ينفي ان يقال الايجاد ليس بموجود وان اردت مصداق هذا فانظر
الى قول القايل زيد اعمى فانه صحيح بطريق الاثبات مع ان العمى الذي هو مادة
هذا المحمول معدوم اي ليس شيا ذا وجود بل هو سلب وجود البصر وكذا قول
القايل اجتماع الضدين ممتنع فانه صحيح بطريق الاثبات مع ان الامتناع
معدوم اي ليس شيا ذا وجود خارجا لانه نفي الامكان والوجوب واذا تقرر
هنا قلنا ان نلتزم ان الايجاد معدوم بمعنى انه ليس شيا ذا وجود في
الخارج لانه امر اعتباري عايد الى تعلق القدرة تنجيزا بالقدرة وهو امر
اعتباري لا بمعنى انه معدوم اي منفي من الموصوف فان اريد هذا التزمنا
انه غير معدوم اي غير منفي عن الموصوف وان كان عدميا بل هو ثابت
للموصوف لا بمعنى ان له وجودا خارجا وذلك لما تقدم ان المعدوم ولو
كان سلبيا يجوز ان يتصف بمطلق الثبوت المقابل لمطلق النفي لعموم
عروضهما بهذا المعنى لكل شي حتى لمعدوم انهما كالوحدة والكثرة ثم
شرع في تفريعات المثبتين لشيئية المعدوم والمثبتين للواسطة
زيادة في اظهار فساد مذهبهم لاتضاح فساد التفريع فقال
ولهم بنا على الاصلين اعني شيئية المعدوم وثبوت الواسطة تفريعات
تنبي بوضوح اختلالها على فساد اصلها فالتفريع الذي يختص بشيئية
المعدوم هو مثل اتفاقهم على ان الذوات المتحققة في العدم غير متناهية
وذلك ان المعدومات الممكنة لا تتناهى في العلم القديم وان كانت
غير شي فيلزمهم حيث اثبتوا جميع المعدومات الممكنة كونها لا تتناهى
في ثبوتها في العدم ولم يبالوا بما ينبني ادران ثبوتها في العدم كوجودها
في الخارج والمبنا دران الموصوف بالوجود منحصر فوجد البنا على
هذا المذهب دون مذهبنا في الشيئية عن المعدوم مع ان المعدوم
لا ينحصر عنده ايضا اذ مثبت الشيئية ادخل المعدومات في وصف
الاثبات الذي هو كالوجود ومع ذلك لا يحصرها هذا والحق ان هذا
البنا لا يخلوا من بحث في تحقق الاختصاص بهذا المذهب ومثل
اتفاقهم ايض على ان الذوات المتحققة في العدم لا تاثير للمؤثر فيها
اذ لا تاثير في ذواتها للمؤثر لان الامكان لا يفارقها ابدا وو واما

وكل ممكن لذاته فهو ثابت في حال العدم فثبوتها في العدم ذاتي فلو اثر
موثر في ذواتها من حيث الاثبات لذواتها فارقها الوصف الذاتي فتعين
عندهم ان لا تاثير في ذواتها من حيث ثبوت تلك الذوات في العدم وانما
التاثير في اكتسابها الوجود واخراجها من العدم اليه ومبنا هذا على
ثبوتها المعدوم ظاهر و مثل اتفاقهم ايضا على ان تلك الذوات لا تباين بينها
في العدم بل هي متساوية في كونها ذواتا وتختلف بالاوصاف الحقيقية
ولذلك لا يصح على كل ذات ما يصح على الاخرى ثم الذوات المنسوبة للنوع
الواحد متساوية في الحقيقة ايضا والمراد بهذا التساوي التساوي في
نفس الامر وفي الخارج لا في الادراك والتعقل الذهني فانه يقول به نافي
الشيئية ايضا فلو اريد لم يختص هذا البنا بهذا المذهب وانما قلنا كذلك
لان عدم التباين في نفس الامر مع الاقرار بالتعدد هو المستنكر لا عدم
التباين بتعقل امر يعم الجميع و مثل اتفاقهم على انه يجوز القطع بان
للعالم صانعا متصفا بالقدرة والارادة والعلم والحياة في نفس الامر
مع الشك في وجوده وهذا البنا ولو اتفقوا عليه انما يتفرع على قول
عندهم ياتي قريبا وهو جواز اتصاف المعدوم بصفات الجنس وكان
الموافق سمي عن تفرعه على غير مذهبه والزموا عليه انه يقتضي
جواز الشك في وجود الجسم مع العلم باتصافه بالمتحركية والساكنية
خارجا لان ذلك مما يجوز ان يتصف الجسم به في العدم فلا يدل على
وجوده بل يحتاج في العلم بوجوده بعد العلم بانه اتصف بالحركة
والسكون خارجا الى دليل اخر على وجوده وهذا الالزام ظاهر
والتزامه جهل عظيم لا ينتحله عاقل ولا بد منه ان يقال ان مرادهم
ان الانسان يجوز ان يعلم ان هذه الحقيقة وهي ذات اتصفت بالعلم
والقدرة والارادة والحياة لو وجدت كانت الها حقيقيا فعليه يكون
ادراك الجسم المتحرك او الساكن على معنى تصوره وادراك انه لو وجد
كان هكذا الا انه يتصف بذلك خارجا وفي نفس الامر لان هذا التقدير
يرجع الى ما يقال في موضع القضية الحقيقية المقابلة للخارجية
وذلك يقول به ايضا نافي الشيئية للمعدوم فيجب ان يكون مرادهم العلم

بثبوت

بثبوت اوصاف الالوهية لذات ثابتة في نفس الامر وفي الخارج لا بقيد التقدير ليختص البنا
بهذا المذهب فيلزم عليه ما ذكر ولذلك قيدناه نحن بقولنا في نفس الامر وفي الخارج
واعلم ان هذه البنآت كما بعدها ناشية عن تلاعب الاوهام بالعقول فرقوا بين الثبوت
في الخارج والوجود فيه والتبس عليهم الثبوت بمعنى علم الشي والثبوت في الخارج تعقلوا
تاصيلا وتفريعا نعوذ بالله تعالى من سقم الافهام وغلبة الاوهام و من تفريعاتهم
على شيئية المعدوم ايضا اختلافهم في ان الذوات المعدومة التي حكموا بثبوتها في ذلك
العدم والمراد بالذوات ما تحقق في نفسه في التعقل ولو احتاج الى محل في الوجود
فتخرج الاحوال وتدخل الاعراض الوجودية قبل وجودها هل تتصف تلك الذوات في
عدمها بصفات الجنس وذلك كالجوهرية لجنس الجوهر وكالسوادية لجنس
السواد الذي هو عرض وفهم من المثال ان المراد بالصفات الاحوال و هل تتصف مع
ذلك بما يتبعها اي يتبع الصفات الجنسية في الوجود كالحلول في المحل التابع للعرضية
فان العرض الذي هو السواد مثلا يتصف في وجوده بالسوادية والعرضية ويتبع
ذلك الاتصاف عند وجوده حلوله في محل هو الجوهر لاستحالة قيام العرض لا في
محل او لا تتصف تلك الذوات في عدمها بالصفات الجنسية فقال جمهورهم تتصف
بما ذكر لان تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية اي في كونها ذواتا فلا بد
من اتصافها بتلك الجنسية ليقع بها الاختلاف بين تلك الذوات في العدم اذ لا اختلاف
الا بتلك الاوصاف وايضا ان كانت تلك الذوات متماثلة في العدم كان تماثلها ذاتيا
اذ لا فرق فيها الا بالوجود فلا يمكن ان يكون تماثلها بجعل جاعل واذا كان تماثلها
ذاتيا بناء على انتفا اوصاف الاختلاف لزم تماثلها في الوجود ايضا لان ما بالذات
وهو التماثل على هذا لا يزول بعروض الايجاد وتماثلها في الوجود فاسد وان لم
تتماثل في العدم لزم اتصافها بتلك الاوصاف الموجبة لاختلافها وهو المطلوب
ورد هذا بان تماثلها في كونها ذواتا لا يقتضي تماثلها في حقيقتها ولكنهما
حتى يلزم من انتفا الاوصاف العارضة للجنس اتحادها او تماثلها لذاتها
ثم لو قيل ان تلك الاوصاف يعني بها اللوازم للماهية لا للوجود فيلزم
من تحقق كل حقيقة في نفس الامر تحقق لوازمها والا وجد الملزوم بدون
لازمه كان اقرب وقال غير جمهورهم وقال ابن عياش ومن تبعه لا تتصف
الذوات في العدم بالاوصاف الجنسية وما يتبعها بل هي عارية عن جميع الصفات

في العدم قال لان تلك الذوات لما كانت متساوية في كونها ذاتا فاتصافهما
بصفة اخرى زايدة على ما هي به ذات ان كان لكونها ذاتا لم يقع بها اختلاف
وتعود الى ما كانت الذات به ذاتا تعين ان يكون لغيرها والغير يستحيل ان يكون
صفة اخرى لنقل الكلام اليها ويلزم التسلسل او يكون موجبا لانه يلزم
تساوي مقتضياته اذ هو خارج عنها متهي بالنسبة اليه سوا باعتبار ذاته
فلا يخصص مثلا عن مثل تعين ان يكون غيرا مختارا وفعل المختار لا يكون الا
حادثا والعدميات لا حادث فيها كما تقدم فلزم ان الصفات الجنسية المحققة
للاختلاف لا تحصل الا في حال الوجود لا في حال العدم ورد هذا ايض بان الموجب
يجوز ان يكون هو الذات المخصوصة والحقيقة المخالفة لاخرى لا كون الشي
مطلق ذات فلا يلزم التساوي في الاوصاف ولا يخفى ان منشا نظر
الطرفين هو عدم تفريقهم بين كون الشي مطلق ذات وكونه ذاتا
مخصوصة مع ان كونه مطلق ذات عارض وكونه ذاتا مخصوصة
كذات الجوهر من حيث هو جوهر وذات العرض من حيث هو عرض
معروض اذ لو فرقوا بين العارض والمعروض من انتقض النظر الاول والثاني
كما بينا ووجه ابتنا هذا الخلاف على شيئية المعدوم ان من لا يقول بها
فلا ذات عنده في الخارج حتى تتصف باوصاف الماهية الجنسية
او تتصف باوصاف الافراد الشخصية لانتفا الماهية وافرادها في الخارج
فتنتفي الاوصاف واما فرض الذوات وفرض اوصافها ذهنا فليس
الكلام فيه وانما الكلام في الخارج عن الذهن وفيما في نفس الامر
و من تفريعهم ايض اختلافهم **في ان التحيز** اي تحيز الجرم باخذه قدرا من الفراغ
هل يغاير الجوهرية اي جوهرية الجرم او لا يغايرها بل هو نفسها فالجمهور
منهم على المغايرة لان الجوهرية حالة ذاتية اي كون الجوهر غير عرض
وهو امر تابع لحقيقته وجدا وانعدم واما التحيز باخذه قدرا من الفراغ
من صفات الافراد الوجودية ولا تكون وجودية الا بالحدوث وذهب
الشحام منهم والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية هي نفس التحيز
اذ لا معنى لكون الجوهر جوهرا الا كونه متحيزا فيلزم اتصاف الجوهر
بالتحيز قبل وجود افراده وكان الخلف بينهم هنا لفظيا فان فسرت

الجوهرية

الجوهرية بمباينة العرض بالذات في الجملة والتحيز باخذ الفرد الموجود قدرا
من الفراغ فالمذهب الاول اوضح وان فسرت بالتحيز اي يكون الشي من شانه
اخذ القدر من الفراغ فالمذهب الثاني اوضح ولا تعارض بينهما بل بين تفسيرهما
ولكل منهما ان يفسرها بما تقرر عنده لغة وليس هذا من الخلاف في المعاني
ووجه ابتنا هذا الخلاف على الشيئية ان من لا يقول بها فلا جوهر خارجا
ولا جوهرية ولا تحيز وكون ذلك بالتقدير العقلي خارج عن موضوع
الكلام **و** من تفريعهم على شيئية المعدوم ايض اختلافهم **في ان المعدوم**
هل له بسبب كونه معدوما صفة ثابتة ام لا فقيل له صفة ثابتة بكونه
معدوما وهي نفس المعدومية بمعنى ان الذات المعدومة متصفة بالمعدومية
اي بكونها معدومة وذلك الاتصاف متحقق في نفس الامر لتلك الذات
لان العدم نعت لتلك الذات فهو يوجب لها المعدومية والا كان اللفظ دالا
على غير معناه وقيل لا صفة ثابتة للشي بسبب كونه معدوما والعدم
الذي هو وصف الذوات في العدم سلب لا يوجب حالة ثابتة في ذلك
العدم هي المعدومية لانها لو كانت صفة ثبوتية للذات المعدومة
هي معدوميتها فتلك الصفة ممكنة لافتقارها الى قيامها بتلك
الذات فلا بد لها من موجب فان كان الموجب الذات او العلة المقتضية
بلا اختيار لزم دوام تلك المعدومية فلا توجد الذات ابدا وان كان
الموجب هو الفاعل بالاختيار لزم حدوث تلك الصفة ابتداء واما
وذلك محال اذ لا تصرف في المعدومات قبل وجودها فلزم نفي صفة
هنالك تكون ثابتة هي المعدومية ووجه الابتنا هنا ايض ان من
لا يقول بالشيئية فلا ذات في العدم فلا وصف يكون له موجب او
لا يكون له والعدم الذي هو وصف المعدوم قبل وجوده ليس ذاتيا
للممكن عندنا ما دام ممكنا ويكفي في توجهه لكونه نفيا نفي سبب الوجود
الذي هو تعلق القدرة بالايجاد واعلم ان كلام القايل بعدم ثبوت
المعدومية يقتضي كون المفتقر الى سبب هو الثبوت لا السلب ودليله
يجري في السلب ايض فان لم لزم سلب العدم عن المعدوم والا كان سلبا
ولا معنى له ولا يحمل كلام الاول على معنى نفي المعدومية عن تلك

الذوات والا كانت سلبا لانه تناقض لا يتحمله عاقل ومن تفريعهم على ما ذكر
اختلافهم في انه اي الجوهر المعدوم هل يمكن وصفه بالجسمية اي التركب
او لا يمكن وصفه بها فنفى جمهورهم ذلك بمعنى انهم قالوا لا يوصف بالجسمية
الا الافراد الحادثة والا فان كان ذاتيا لم يختلف وكذا ان كان بالموجب وان
كان بالاختيار لزم التغير في المعدوم قبل وجوده وقال الخياط ومن
تبعه منهم يوصف بذلك لعدم صحة الهيولي وحدها وكانه لا ينظر الى ه
خصوصيات التركب واما من لا يقول بالشيئية فلا جسم في نفس فلا تركب
في العدم ولا بساطة والتقدير العقلي خارج عن الموضوع كما تقدم وكما
ذكر فهو من التفريع على شيئية المعدوم واما التفريع على ثبوت الواسطة
وهي الحال فهو مثل تقسيم الحال الذي هو الواسطة بين الموجود والمعدوم
المتوقف في ثبوته وجهه على غيره وهو علته الى الحال المعلل بصفة
موجودة في الذات زائدة على حقيقتها وذلك كالعالمية المعللة بالعلم
الذي هو صفة موجودة في ذات العالم زائدة على حقيقته والى الحال
غير المعلل بصفة وجودية زائدة على الذات بل معللة بالذات والوجود
بناء على انه حال وجوهرية الجوهر المعللة بذات الجوهر ولونية السواد
المعللة بحقيقة السواد واما من لا يقول بالحال فلا علة ولا معلول على
هذا الوجه فلا تقسيم وغاية ما هنالك انه يجعل ما اعتقد حالا مترتبا
على المعنى كالعالمية او على الحقيقة كاللونية امرا اعتباريا لا ثبوت
له لازما لما توهم انه علة ثبوته ومن تفريعهم على ثبوت الحال تعليل
اختلاف الذوات في العدم بالاحوال وذلك عند القائلين بتخالف الذوات
في العدم بالصفات فانهم يريدون بتلك الصفات التي وقع بها الاختلاف
احوالا فافاد ذلك ان الاحوال عندهم لا تختص بالموجود بل تتقرر للمعدوم
ايضا واما النافون لصفات الذوات في العدم فلا يثبتون احوالا ويلزمهم
تماثل الذوات في العدم ولهم ان يدعوا التخالف بالحقيقة بدون الاحوال
وتقدم انهم يريدون بالصفات هنا الاحوال التي لا تعقل ولا تتحقق الا باعتبار
غيرها وبالذوات ما سوى ذلك فدخلت الاعراض الوجودية وانما بني
ما ذكر على ثبوت الحال لان من نفاه عن الموجود لا يمكن له من باب الاحرى

اثباته

اثباته للمعدوم فهذان تفريعان على ثبوت الحال ايضا فان الى غير ذلك مما ذكروه
تفريعا عليه ايضا مثل تقسيم تلك الصفات التي هي احوال في الجواهر الى صفة
تعود الى مجموع المركب من الجواهر وذلك مثل الحيية اي كون الشيء حيا اذ
الحياة الموجبة له مشروطة بالتركب على وجه مخصوص عندهم
وكذا ما هو مشروط بالحيية كالعالمية والقادرية والى صفة تعود الى
التفصيل كالجوهرية والوجود والكون فانها صفات اي احوال تتعلق
بكل جوهر على حدة ومنها تقسيمها في الاعراض الى الاحوال النفسية
كالسوادية للون السواد والى الاحوال الحاصلة بالفاعل كالوجود في
العرض وما يتبع الوجود فيه كالحلول في المحل واما نافي الحال فلا
تقسيم عنده وهو ظاهر ولما كان هنا مظنة استغراب وهو ان
بطلان شيئية المعدوم في غاية الوضوح وكذا بطلان الواسطة فيستغرب
مخالفة العلماء فيهما لاسيما المحققين اشار الى ذلك ولما يدفع الاستغراب
لكونه مما يحصل به الاشتباه ويمكن ان يرتكب سببا للاثبات فقال
فان قلت بطلان ثبوت المعدوم الممكن في الخارج وكذا بطلان ثبوت
الواسطة بين الموجود والمعدوم في غاية الجلاء والوضوح لما تقدم من
ان الضرورة قاضية بان ما لا وجود له ذهنا ولا خارجا فهو منفي و معدوم
الا فهو ثابت وموجود ولا واسطة بينهما وادعاء خلاف ذلك مكابرة وقاضية
ايضا بان الشيئية لما كان معناها يساوي الثبوت الذي هو نفس الوجود
ذهنا او خارجا فالمعدوم لا ثبوت له ولا وجود ذهنا ولا خارجا فليس
بشيء وادعاء خلاف ذلك مما لا يتوهمه عاقل فضلا عن فاضل واذا
كان بطلان الامرين اعني ثبوت الواسطة وشيئية المعدوم في غاية
الوضوح فكيف خفي امرهما على الكثير من العقلاء حتى ادعى ذلك الكثير
عدم بطلانهما لاسيما تحقق الواسطة فقد ذهب اليه بعض المحققين من
اهل السنة كما تقدم قلنا كان اي ينبغي ان يكون مبنى الاول اي
منشأ ادعاء عدم بطلان الاول وهو ثبوت شيئية المعدوم على ان السواد
المعدوم مثلا هو سواد في الخارج عن الذهن في حال عدمه ولا تتوقف
سواديته على وجوده ذهنا ولا على وجوده خارجا اذ الشيء هو هو

في حقيقته لا يتوقف فيما به حقيقته على وجود فالسواد بما به سواد لا يتوقف
في حقيقته على غيره الا ترى انه يدرك السواد ويعلم سواديته وان لم
يعلم له وجود اصلا فلا تتعلق سواديته في تحققها نفسه باسباب
الوجود الذهني او الخارجي لانا نقطع بان حقيقة السواد لا يمكن ان تسلب
عنها او صافها الذاتية سواء وجده موجد في الذهن بصورته وفي الخارج
بهويته او لم يوجده ولما ادركوا ان السواد مثلا له سوادية لذاته
بلا سبب توهموا ان السواد وشبهه من الممكنات ثباتا للسواد به في
العدم لذاته فجعلوا له ثبوتا لم يبلغ به درجة الوجود وخصوا ذلك
الثبوت في العدم بالممكن دون الممتنع وان كان يمكن ان يدرك باوصافه
المفروضة كالمعدوم الممكن لما رأوه يعرض له الوجود تارة والعدم
اخرى فتصوروه الحالتان وهما زايدتان عليه وعلى ما له من الثبوت
المتوهم بخلاف الممتنع فليس له الا العدم فهو ذاتي له فلا حقيقة له وراء
ذلك وقد تقدم ان السواد لا سوادية له في الخارج عن الذهن ووجودها
ذهنا لا عبرة به وتقدم ان لا استحالة في ذلك الا لو كان المعنى ان السواد
الثابت خارجا لا سوادية له وحيث كان المعنى ان لا سوادية للسواد
لانتفائه صح وقوله لا تعلق للسوادية باسباب الوجود غير مسلم
بل سبب الوجود هو سبب السوادية سواء كان الوجود ذهنيا او خارجيا
والا فلا ثبوت لها وكان مبنى ادعاء الثاني وهو ثبوت الواسطة على
ان من الصفات ما قام الدليل على انها ليست بموجودة في الخارج بحيث
تكون له هوية عينية تدرك حسا او عقلا وتلك الصفات مثل وجود
زيد وايجاد الاشياء من الله تعالى وعالمية عمرو ولونية هذا السواد
فان هذه الصفات وامثالها يجزم بانه ليس ثم شيء في الخارج يقال
انه احدها فليس بموجودة خارجا ومع ذلك لا سبيل الى نفيها اي
جعلها منفية لاتصاف الموجود بها فلا تكون صفة منفي حتى تكون
منفية ولا صفة فرضية يفرضها الذهن كما يفرض المنفي وان كان في
نفسه غير ثابت خارجا لان اتصاف الوجود بها متحقق سواء وجد فرض
العقل بوجودها او لم يوجد فرض العقل اصلا كالوصف بالموجودات

فمثل

فمثل الموجد للموجود والايجاد للموجد والعالم للعالم واللونية للون متحققة لموصوفاتها
كتحقق البياض للابيض والسواد للاسود في نفس الامر من غير توقف على وجود
فرض عقل فرضا وجد واما الصفات ما هو في تلك المنزلة بعين انها ليست
موجودة خارجا ولا منفية لاتصاف الموجود بها ولا فرضية لتحققها
مطلقا فليست من الاعتبارات العقلية المنفية جزموا بانها لا موجودة
ولا معدومة بل رتبة بين ذلك فلم تنته في ثبوتها الى حد الوجود ولا هي
في حيز العدم لثبوتها فهذا هو الذي يشبه ان يكون مستند مثبت الواسطة
ويشبه ان يكون هو مبنى اثباتها وان رد عليه بان كونها للموجود
لا ينفي عدمها وكونها غير موقوفة على فرض العقل لا يخرجها عن عدمها
لصحة الاتصاف بالعدميات من غير فرض فارض واما القول بان الذي
يشبه هو ابتناء ذلك الاثبات للواسطة على انهم اي الذين اثبتوا
لم يجعلوا تقابل العدم والوجود تقابل اي لم يجعلوا ذلك التقابل من
باب تقابل السلب والايجاب اي النفي والثبوت بل جعلوا تقابل العدم
والوجود من تقابل العدم والملكة اذ العدم اي وانما جعلوا تقابلهما
من باب تقابل العدم والملكة لان العدم عندهم هو ارتفاع ما اي ارتفاع
شيء من شانه الوجود فالانسان لما كان من شانه الوجود اي يقبل ان
يوجد وكذا البياض لقبوله الوجود كان ارتفاع كل منهما عدما بخلاف ما لا
يقبل الاتصاف بالوجود الخارجي كالنسب والاضافات مثل التاثير
والتاثر والعلية والمعلولية فلا تقبل ان تكون موجودة في الخارج
لانها اعتبارية محضة فليس ارتفاعها عن الخارج عدما فلما اعتبروا
ما ذكر جعلوا المفهومات الاعتبارية التي لا يتصور عروض الوجود
الخارجي لها لا موجودة لعدم قبولها الوجود ولا معدومة لان العدم
انما يقابل الوجود في قابل الوجود والاعتبارات لا تقبله فلا يكون
ارتفاعها عدما فلا تكون معدومة فلزم من ذلك ان الامور الاعتبارية
كالفعل والانفعال والابوة والبنوة واسطة بين الموجود والمعدوم
فانما يصح اي ابتناء ثبوت الواسطة على ان تقابل العدم والوجود
من تقابل العدم والملكة فلزم كون الاعتبارات خارجة عن العدم

كما خرجت عن الوجود فكانت واسطة انما يصح ذلك البناء اذا لم يجعل الممتنع معدوما
لانه من جملة ما لا يقبل عروض الوجود كالاعتباريات ويلزم عليه كون الممتنع
واسطة ايض وكون الممتنع غير معدوم لا ينقله عن مثبت الواسطة من ظن
ان ابتناء الواسطة انما هو على عدم تقابل الوجود والعدم تقابل النفي
والاثبات بل تقابل العدم والملكة والقايل بذلك هو صاحب المواقف
فغلطه هذا البناء قوله يصدق المعدوم على الممتنع عند القايلين
بالواسطة فبطل صحة هذا الظن لان صدقه ينفي كون الممتنع معدوما
لعدم قبوله اياه كما انه ليس بموجود فيكون واسطة عندهم ولا ينقل
به هذا الظان عنهم ولا عن غيرهم المبحث الخامس من مباحث
فصل الوجود والعدم في تمايز الاعدام وما يتعلق بذلك للاعدام
تمايز في العقل بخصوصيات تلزمها زايدة على ما تضاف اليه من حيث
انها شيء اضيف اليه وانما لم يعد والمضاف اليه مما يوجب التمايز من
حيث هو لخروجه عن مقتضى حقيقة العدم وانما قلنا بتمايزها في
العقل لوجود خصوصيات لا يمكن انكارها لحقايق الاعدام وذلك
كاختصاص عدم المعلول مثلا بالاستناد بمعنى ان عدم المعلول
اختص بانه لا يتصف به ذلك المعلول الا بانتفاء علته فهو مستند في
الاتصاف به الى عدم العلة الموجبة للمعلول فعدم الاحتراق الذي
هو معلول لامساس النار بشرطه مختص بانه لا يتصف به ذلك الاحتراق
الا بعدم علته التي هي امساس النار بخلاف عدم العلة فلا يستند الى
عدم المعلول في تحققه لصحة بقاء العلة مع عدم المعلول لانتفاء
شرط التاثير فاختلف هذان العدمان وكاختصاص عدم الشرط
بمنافاته وجود المشروط بمعنى انه لا يجتمع عدم الشرط مع وجود
المشروط ضرورة انتفاء المشروط بانعدام شرطه بخلاف العكس
وهو عدم المشروط فانه لا ينافي وجود الشرط لصحة وجود
الشرط مع انتفاء المشروط اذ الشرط اعم من المشروط فلا يلزم
من انتفاء المشروط الاخص انتفاء الشرط الاعم فلا ينافي عدم
ذلك الاخص وجود ذلك الاعم كالحياة شرط في الارادة وقد توجد

بدونها

بدونها كما في العاجز فقد اختلف هذان العدمان ايض وكاختصاص عدم الضد
بتصحيح وجود الضد الاخر كعدم السواد عن الجرم فانه يصحح وجود احد الضدين
الاضداد الاخرى كالبياض والحمرة والصفرة بخلاف عدم المخالف كالحلاوة
الجسم الابيض فانه لا يصحح وجود تلك الاضداد لمنع البياض لها فهذان عدمان
مختلفان ايض واذا تحقق ان العقل يدرك خصوصيات في افراد من العدمات
لا توجد في اعدام اخرى فقد تمايزت في العقل وقيد بالعقل اشارة
الى ان العدمات لا تمايز لها خارجا بحيث تكون لكل عدم هوية تخالف
هوية اخرى كالمعدومات فانه لا هوية لها خارجا يشار اليها بالتحقق
حتى تتمايز خارجا قالوا وذلك امر ضروري وللقايل ان يقول ان اريد
بعدم هويات الاعدام والمعدومات انه ليس في الخارج شيء موجود هو
العدم او المعدوم بحيث يشار اليه اشارة حسية او كالحسية في الانتفا
بالوجود المحقق مثل الحياة فهو مسلم ولكن لا يقتضي ان لا تمايز
الا بالعقل المحض من غير ملاحظة شيء من المشخصات ابدا بل قد
يكون كذلك كالامثلة السابقة اذا اعتبرت في الكليات وقد
يكون بالمشخصات فان عدم جوع معين لكونه لشخص معين في
مكان وزمان معينين تميز عن عدم جوع اخر بهذه المشخصات وان
اريد بعدم هويات الاعدام ان لا افراد لها تختص بالجزئيات فباطل
لما ذكر من المثال وشبهه ولما كان التمايز عندهم مخصوصا بالتعقل
والتميز التعقلي يستدعي الوجود الذهني كان هنا مظنة ان يقال لا تميز
في العقل الا بالوجود العقلي فلا تميز للعدمات بل للوجودات والكلام
في تميز العدمات لا في تميز الوجودات الذهنية اشار الى ما يوخذ
منه الجواب عن ذلك لما فيه من اجتماع المتنافيين باعتبارين
مختلفين فيوخذ منه ان الوجود الذهني لا ينافي العدم المعروض
للتميز لصحة اجتماعهما باعتبارين مختلفين فيصدق ان العدم في نفسه
متميز فقال والعدم قد يعرض لنفسه فقال هذا العدم معدوم
وذلك بان يعقل العدم المطلق وهو نفي مطلق الكون ثم يغفل اي
تقع الغفلة عنه وعند وقوع الغفلة عن ذلك العدم المتعقل يصدق

انه النفي فنفيه عدم لذلك العدم الخاص لكونه في ذهن مخصوص في وقت
مخصوص كما تقدم ان النفي المطلق يعرض لجزياته وكذلك الاثبات كما يعرض
كل منهما للاخر حينئذ ذلك النفي لذلك العدم المطلق الموجود في الذهن
يكون نوعا من العدم المطلق باعتبار وهو صدق العدم المطلق عليه
اذ هو جزي من جزياته من حيث اختصاصه بانه هو نفي العدم المعين
الثابت ذهنا فيصدق مطلق النفي عليه ويكون مع ذلك مقابلا له
باعتبار اخر وهو انه نفي للعدم المطلق الحاصل في الذهن ونفي امر من
الامور مقابل له فقد صدق ان هنا عدما قابله عدما لكونه نفيا له
والنفي لا يكون الا للثابت فصح لنا ان العدم يكون موجودا باعتبار فيوصف
بالتميز باعتبار ذاته وان كان معه وجود ذهني وينبغي ان يعلم ان
المقابلة هنا المخصوص والنوعية لعام صادق على ذلك المخصوص
فقولنا يقابل العدم المطلق هو بمعنى انه يقابل جزيات من جزياته
فالعبارة غلطية فافهم قيل وكون الاعدام لها تمايز اولا مبني على ان
لها وجودا ذهنيا كساير المعقولات اولا فقيل معنى البنا ان من اثبت
الوجود الذهني ينفي التمايز لان التميز حينئذ للوجود لا للعدم ومن نفى
الوجود الذهني يثبت التميز للاعدام لانها مدركة متميزة وهي اعدام
ويضعف هذا ان التميز بنا على ثبوت الوجود الذهني لا ينافي التميز
لذات العدم كما تقدم وقيل معنى البنا ان من اثبت الوجود
الذهني يثبت التميز لان التميز الثابت دون المنفي اذ التميز حكم ثبوتي
لا يكون الا للثابت والثابت هنا عدم في نفسه فله التميز ومن نفا
الوجود الذهني ينفي تمايز الاعدام لان التميز لا يثبت لاجل كونه ثابتا
الا للثابت والغرض ان لا ثبوت ذهني للعدم فلا تميز له من حيث هو
ويضعفه انه مدرك وتميزه بادراك ان ليس هو غيره وان كان لا وجود
لصورته ذهنا وتوجيه تمايز الاعدام بما تقدم يجري على كل قول
فتامل وقد تبين بما قررنا ان العدم لا منافات بين وجوده ذهنا
ووصفه من حيث ذاته بالتميز فتقرر له اعتباران كما ان المعدوم
المطلق وهو الذي لا ثبوت له بوجه اي لا ذهنا ولا خارجا هو ثابت باعتبار

وذلك

١٤٧

وذلك الاعتبار هو كونه مفهومه متصورا اعني مفهوم قولنا المعدوم المطلق
وهو ما لا ثبوت له اصلا اذ هذا المعنى متصور ثابت ذهنا فحيث كان
ثابتا بتصور ومطلق مفهومه يصح الحكم عليه من هذه الجهة بامتناع الحكم
اي يحكم عليه بان ذاته اي مصدوقه يمتنع الحكم عليه اذ الحكم على الشي
فرع تصوره والمصدوق لم يتصور فلا ثبوت له فلا حكم عليه المعدوم
المطلق ايضا قسيم له اي قسيم لهذا الثابت باعتبار اخر وهو ان المعدوم
المطلق لا اثبات له وهو هنا متصور ثابت فيقابله لان الثابت يقابل
غير الثابت فحينئذ يمتنع الحكم عليه فللمعدوم المطلق هنا جهتان
المفهومية وهو بها ثابت متصور صحيح الحكم والمصدوقية وهو بها
غير متصور وغير ثابت وبها صار هذا قسيما له وبها لا يصح الحكم عليه
فتقرر بهذا ان للمعدوم المطلق وجودا ذهنيا باعتبار المفهوم وبه صح
الحكم وعدم وجود ذهني باعتبار المصدوق وبه امتنع الحكم فصح لنا ان
للشي باعتبارين في الذهن وجودا وعدما فيصح ان يكون للمعدوم تمايز
في نفسه وان كان له وجود باعتبار اخر لصحة اجتماعهما باعتبارين
مختلفين كهذين فان قيل قولنا ان المعدوم المطلق من حيث انه غير
متصور يمتنع الحكم عليه تناقض فان المعدوم من حيث انه غير متصور
ليس بثابت ومعلوم انه من تلك الحيثية يمتنع الحكم عليه بشي ما
من الاشيا وهذا الامتناع اثبتناه له من حيث نفي التصور ونفي الثبوت
وهو حكم عليه من تلك الحيثية فكانا قلنا لا يحكم عليه من تلك الحيثية
بشي ما ثم قلنا يحكم عليه بالامتناع من تلك الحيثية وهذا تناقض قلنا
في دفع ذلك نعم ما ذكرت من كون المعدوم لا يحكم عليه بشي ويحكم
عليه بالامتناع صحيح لكن لا تناقض فيه لان معنى قولنا المعدوم المطلق من
حيث انه معدوم مطلق لا يحكم عليه بشي نعني من جهة عدم تصوره وعدم
ثبوته وتلك الجهة جهة مصدوقه وذاته وقولنا يحكم عليه بالامتناع
نعني من حيث انه ثابت ومتصور وذلك من جهة مفهومه اعني كون الشي لا ثبات
له اصلا فان ذلك مفهومه وهو من تلك الحيثية كما تقدم متصور ثابت
وحينئذ لا تناقض بين قولنا لا يحكم على المعدوم المطلق بشي وقولنا

يحكم عليه بامتناع الحكم لاختلاف الاعتبارين الموجبين لحكمي الاثبات الجزئي
والسلب الكلي والاعتباران كما تقدم هما اعتبار المفهومية واعتبار المصدوقية
وهذا البحث وجوابه يندرجان فيما تقرر قبلهما كما لا يخفي فتامل وكذا الحكم
اي وكما نقول في الحكم بامتناع الحكم علي المعدوم نقول في الحكم بامتناع
الحكم علي المجهول مطلقا وهو الذي لم يتصور بوجه ما والذي قلنا في الاول
هو مابه بيان جهتين مختلفتين يثبت الحكم باحداهما وامتنع باعتبار
الاخري فنقول هنا ايضا المجهول المطلق من حيث مفهومه اي شي لم يتصور
اصلا مدرك متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم ومن حيث مصدوقه
وذاته لم يتصور فلا يحكم عليه بشي وكذا نقول في الحكم بامتناع الحكم
اللاممكن التصور فنقول ايضا الامر الذي لا يمكن تصوره يحكم عليه بامتناع
الحكم عليه من جهة مفهومه اي كونه شيا لا يتصور اصلا لتصوره من
هذه الجهة ويمتنع الحكم عليه بشي ما من الاشيا من جهة مصدوقه لعدم
تصوره من تلك الجهة فالمجهول وغير الممكن التصور باعتبارين ايضا
وجود ذهني وعدم فيه كما للعدم في تميزه فثبت بذلك انه لا منافاة بينها
لاختلاف الاعتبارين وهذه الاشيا الثلاثة وان اختلفت في اللفظ اشتركت
في حاصل المعني لان الحاصل ان للمعدوم والمجهول وغير ممكن التصور
تصورا وثباتا في العقل لكونها ادركت من وجه وعدم تصور وانتفاء عن
العقل لكونها لم تدرك من وجه اخر وهي تضاهي العدم في انه لما ثبت
ذهنا مثلها فيكون له وجود من هذه الحيثية وان كان عدما من حيث ذاته
فيتصور فيه اعتباران عقليان مثل هذه الثلاثة وقد تقدم ان التنافي
المتوهم في العدم وعدم ذلك العدم من جهة توهم اجتماع الثبوت
والنفي انما هو من جهة المغالطة اللفظية وكذا يقال في المعدوم والمجهول
المطلقين وغير ممكن التصور لان التنافي فيهما ايضا الذي تقرر بالنظر
الي الحكم انما هو باعتبار اللفظ دون المعني لاختلاف الجهة فيه وبنحو
هذا تندفع هذه الشبهة حيث وردت نحو قولهم من خرق وضرب فعل
فان هذا حكم علي الخرق والفعل واخبار عنهما وهو ممنوع فيجاب بانفكاك
الجهة وان كلا منهما باعتبار لفظه اسم فيصح الاخبار عنه وباعتبار اصل

مدلوله

مدلوله ومعناه غير اسم فلا يصح الحكم عليه ثم اشار الي زيادة البيان في هذا
المعني وهو ان العقل نظرا فيكون به للشي باعتبار ماليس له باعتبار اخر فقال
وبالجملة اي وعلي كل حال هذا الذي قررنا لما فيه دفع ايهام الجمع بين متنافيين
لا ينكر فانه لا حجر في تصرفات العقل فيثبت غير الثابت باعتبار وينفي غير
المنفي باعتبار اخر الا تري ان له ان يعتبر النقيضين في المفردات كالانسان
واللاانسان والموجود واللاموجود او في القضايا مثل قولنا هذا موجود وهذا
ليس بموجود واعتباره النقيضين يقتضي تصورهما واذا تصورهما فهو فيحكم
عليهما لا محالة بالتنافي فيحكم علي النقيضين المفردين بعدم اجتماعهما في
محل واحد فلا يوجد شي يتحقق فيه معني الموجود وغير الموجود وعلي النقيضين
الذين هما قضيتان بعدم صدقهما معا فلا يصدق هذا موجود وهذا ليس
بموجود فيصح للعقل في النقيضين ان يحكم انهما غير موجودين معا باعتبار
الذات والمصدوق الخارجي وانهما موجودان معا باعتبار التصور الذهني
والتحقق العقلي اذ لولا وجودهما فيه ما حكم بعدم صدقهما فالحكم بوجود هما
معا صحيح بهذا الاعتبار وان كان احدهما عبارة عن عدم الوجود اصلا
ولا امتناع في ذلك لاختلاف الاعتبار وللعقل ايضا ان يعتبر في تصوراته
عدم كل شي حتي عدم نفسه وفي اعتباره عدم كل شي وعدم نفسه
نفي نفسه ونفي كل شي غير الاله تعالي وان كان في نفسه موجودا وكذا
غيره فيكون لما اعتبره فيه العقل ذلك العدم وجود باعتبار الذات والخارج
وعدم باعتبار فرض العقل ثم ذلك العدم المفروض له وجود تصورا
فيوصف بنقيضه وله عدم خارجا فيوصف بنفسه لما تقدم ان العدم
بمعني مطلق النفي يعرض حتي لنفسه كما يعرض له مطلق الثبوت وكذا
العكس وكل ذلك صحيح باعتبارات مختلفة وللعقل ايضا ان يقسم الموجود
اي ماهو موجود في نفس الامر الي ثابت في الذهن بتصور الذهن اياه
كالانسان والفرس والي غير ثابت فيه اي في الذهن لعدم تصوره اياه
لكنه الروح بناء علي انه موجود ليس بجوهر ولا عرض لان غير الجوهر
والعرض لم يتصور العقل كنهه فيتجه في الموجود الغير الثابت في الذهن
انه ثابت وغير ثابت ولا تنافي بينهما لان الثبوت باعتبار ما في الخارج

والذات وعدم الثبوت باعتبار العقل والتصور ويكون غير الثابت الخ في الذهن قسيم
الثابت فيه باعتبار ذاته اذ لم تتصور وقسيما منه باعتبار مفهوم اللاثبوت
لتصوره فيه ولكن الذي يكون له قسيما هو مفهوم الثابت لا مصدوقه
كما لا يخفى **و** يقسم العقل ايضا ما هو موجود في نفس الامر **الى ممكن التصور**
كحقيقة الروح بناء على انه الحياة مثلا **والى اللاممكن التصور** اي والى الذي
لا يمكن تصوره كالروح على انه لا جوهر ولا عرض واذا تصورهما فاللاممكن
ثابت في الذهن بتصوره فيكون قسيما من ممكن التصور باعتبار مفهومه المتصور
وقسيما له باعتبار ذاته التي لا تتصور **و** اذا قسم مفهوم الموجود الى الثابت ذهنا
وغير الثابت فيه والى ممكن التصور وغير ممكنه فقد تصور كلا من قسمي كل
بمفهومه وهما مختلفان فحينئذ **يحكم بالتمايز بينهما** اي بين كل من الاثنين السابقين
اي الثابت ذهنا وغير الثابت فيه وممكن التصور وغير ممكنه واذا حكم
بالتمايز بين كل ومقابله **فحينئذ يكون كل من اللاثابت** المقابل للثابت **ومن**
اللاممكن التصور المقابل لممكنه **لا هوية له** اي لا تشخص له محقق ذهنا
من حيث الذات اما الاول وهو غير الثابت فلان الفرض انه ولو وجد
فذاته غير متصورة فليس لذاته هوية في الذهن اذ لم تتصور واما الثاني
وهو غير ممكن التصور فظاهر ان لا هوية له ذهنا باعتبار ذاته لعدم
امكان تصورها **مع ان له هوية** اي يتقرر لكل منهما ان لا هوية له ذهنا
باعتبار عدم تصور الذات مع ان لكل منهما هوية في الذهن باعتبار تصور
مفهوم كل منهما لانه تصور هذا المعنى وهو شيء لا يمكن تصور ذاته وشيء
لا ثبات لذاته ذهنا فقد تقرر ان لكل منهما هوية **من حيث الثبوت** اي
ثبوت المفهوم **في العقل** كتصور ذلك المفهوم وانه لا هوية فيه باعتبار
الذات لعدم تصورها والهوية ونفيها في العقل متنافيان فيما يتبادر
كالهوية في الخارج **واللاهوية** فيه فانهما متنافيان فربما يغالط في
تصور غير الثابت ذهنا وتصور غير ممكن التصور بادعاء وجود هذا
التنافي مع انه لا تنافي فيه لاختلاف الاعتبار فينبغي التنبه لهذه
الاعتبارات وامثالها لينتفي بها كثير مما يغالط به فاذا قيل مثلا ان
تصور ما لا ثبوت له ذهنا تناقض لان التصور ثبوت فتصور ما لا ثبوت

له ذهنا فيه ثبوت في الذهن لما لا ثبوت له فيه وهو تناقض فيجاب باختلاف
الاعتبار فالثبوت له باعتبار مفهومه وعدم الثبوت له باعتبار ذاته ومصدوقه
وعلى هذا قياس ما يضاهيه **المبحث السادس** من مباحث فصل
الوجود والعدم وبه تمت مباحثه في ان كلا منهما يكون محمولا ورابطة
وما يتعلق بذلك **كل من الوجود والعدم** يشتق منه ما **قد يقع محمولا**
لموضوع من الموضوعات بنفسه كان يقال الانسان موجود او وجد الانسان
والعنقاء معدومة او عدمت العنقاء **وقد يقع رابطة** بين المحمول والموضوع
كان يقال الانسان يوجد كاتبا وموجود كاتبا او هو معدوم او يعدم
كاتبا فان القصد في نحو هذا الحمل انما هو حمل الكتابة بالاثبات او
السلب وما ذكر فيه مما اخذ من الوجود فلربط الكتابة بالموضوع اثباتا
او سلبا ولما كان الحمل لا يختص بالحكم الايجابي وان كان هو المتبادر
بل يستعمل في الحكم السلبي ايضا وقد اراد ان يحرر معنى الحمل في الايجاب
لعدم ما يتوهم من دفع صحته اشار الى ذلك مقيدا للحمل بالايجابي ليخرج
السلبي اذ لا ايهام فيه فقال **ولابد في حمل الايجاب** وهو الحكم اي ادراك
ان النسبة واقعة بخلاف الحمل السلبي وهو الحكم اي ادراك ان النسبة ليست
بواقعة فلا يشترط فيه ما يذكر بعد **من اتحاد الطرفين** اي يشترط في
صحة الحمل في الايجاب اتحاد الطرفين الذين هما الموضوع والمحمول **هوية**
اي لابد ان يكون مصدوق الطرفين هوية واحدة **ليصح** ذلك الحمل الايجابي
ضرورة امتناع حمل هوية على الاخرى فان الموجودين او المعدومين
المتمايزين لا يحمل احدهما على الاخر فلا يقال هذا الانسان هو ذلك
ولا هذا المعدوم المعين ذهنا هو ذلك وهذا امر واضح فان حمل المتعين
بالتشخص الذهني او الخارجي على متعين اخر كذلك من المحال الضروري
و لابد مع اتحاد الطرفين هوية **من تغايرهما مفهوما** اي لابد ان يكون
مفهوم كل من الطرفين مغايرا للمفهوم الاخر **ليفيد** ذلك الحمل حينئذ اذ
لو اتحدا هوية ومفهوما معا لم يفد الحمل كقولك الماء ماء والجماد جماد فاذا قيل
الانسان حيوان فالمعنى ان ما يصدق عليه الانسان يثبت له مفهوم
الحيوان والهوية المصدوقة لهما معا واحدة خارجا وانما من حيث اخذ

منه ان مفهوم الثاني جامع لمفهوم الاول في مصدوق واحد فاندفع مايقال من انا
اذا قلنا الانسان موجود فان كان الثاني هو الاول لم يفد لعدم صحة الحكم بالشيء
علي نفسه وان كان غيره فهو فاسد لان اثبات الشيء لغيره فاسد والجواب
كما يوخذ مما تقرر انه نفسه هوية فلا يمتنع وغيره مفهوما فافاد وانما الذي
لايفيد ان يكون نفسه من كل وجه والممتنع ان يكون غيره هوية وعينا
ثم ان المراد من هذا الحمل الايجابي كما اشرنا اليه في المثال ان مايصدق عليه
عنوان الموضوع فيثبت له مفهوم المحمول سواكان ماصدق عليه العنوان
فردا ذهنيا لاوجود له خارجا كقولنا العنقا معدومة اوكان له وجود خارجا
كقولنا الانسان موجود وسواكان فردا كما مثلنا او حقيقة كقولنا الانسان
نوع فيشمل الحمل الايجابي القضايا الحقيقية والخارجية والذهنية ثم
والطبيعية كالامثلة ولايلزم من كون الوجود ذهنيا اتحاد مفهومي
الطرفين ولاكون المراد منهما معا المفهوم كما تقدم في قولنا العنقا معدومة
وكذا قولنا شريك الاله ممتنع فان المراد فيهما الفرد الذهني والمفهوم
مختلف وهذا معني قولهم المراد من الموضوع المصدوق والمحمول المفهوم
بمعني ان الحمل الايجابي يراد بالموضوع فيه مايصدق عليه عنوانه
فردا كان او حقيقة كان الفرد خارجيا او ذهنيا ويراد بالمحمول مفهومه
علي معني ان ماصدق عليه الموضوع يصدق عليه مفهوم المحمول فهما
متحدان هوية وعينا لا لان مصدوق الموضوع هو نفس مفهوم المحمول
حتي يكون معني قولنا هذا الانسان حيوان ان مصدوق هذا الانسان
هو نفس مفهوم الحيوان والا لزم كون هذا الانسان جنسا كما كان مفهوم
الحيوان جنسا ومن اجل ارادة ان مصدوق الاول يصدق عليه مفهوم
الثاني صح الانتاج في تركيب القضايا واما لو اريد الحكم علي المفهوم
الذي هو المحمول في الاخرى لم يصح الانتاج لان حكم المفهوم مخالف لحكم
الافراد فكان للمفهوم من حيث هو حكم ولازم مباين للازم الفرد من حيث
هو فرد وتباين اللوازم يوجب تباين الملزومات فتكون الافراد والحقيقة
مختلفين فلا يتحد الوسط الا ترى انك لو قلت كل انسان حيوان وكل حيوان
جنس لم ينتج حيث اردت بالحيوان الثاني مفهومه لان حكم مفهومه خلاف

حكم

حكم مصدوقه ولواردت المصدوق انتج لدخول الانسان وهذا واضح ثم اشار
الي دفع توهم اخر في خصوص حمل الوجود او العدم علي الماهية فقال ولايلزم
في حملهما اي الوجود والعدم علي الماهية ومعلوم ان حملهما عليها انما يكون
بواسطة الاشتقاق كان يقال هذه الماهية موجودة او معدومة او الاضافة
كان يقال هي ذات وجود او عدم اعتبار اي لايلزم اعتبار الوجود او العدم فيها
اي في الماهية عند عدم حمل احدهما عليها بمعني انا اذا قلنا هذه الماهية
موجودة فلا يلزمنا ان نعتبر ان الماهية المحكوم عليها بالوجود هي الموجودة
فيلزم لغو الوجود المحكوم به اذ الفرض ان الماهية المحكوم عليها بالوجود
هي الموجودة فيلزم لغو الوجود المحكوم به اذ الفرض ان الماهية المحكوم
عليها مقيدة بكونها موجودة فيكون بمثابة مالو قلنا الماهية الموجودة
موجودة والحكم بالوجود علي الموجود لغو لافايدة فيه ولا ان نعتبر
ان الماهية المحكوم عليها مقيدة بالعدم فكانا قلنا الماهية بشرط كونها
معدومة موجودة فيلزم في هذا الحكم التناقض لاقتضائه اجتماع
الوجود والعدم وكذا اذا قلنا هذه الماهية معدومة فلا يلزمنا ان
نعتبر ان الماهية المحكوم عليها مقيدة بالعدم فكانا قلنا الماهية
المعدومة معدومة فيكون الحكم لغوا وانما هي الموجودة حتي كانا
قلنا الماهية الموجودة معدومة فيكون الحكم تناقضا والحاصل
ان احد الاعتبارين لايتعين ليلزمنا اللغو او التناقض لانا ان اعتبرنا ان
الماهية المحكوم عليها موصوفة بمثل المحكوم به مهما كان الحكم لغوا
وان اعتبرنا انها موصوفة بنقيضه كانت تناقضا فلا نعتبر فيهما احدهما
بالخصوص ليلغيا او يتناقض اي لانا ان اعتبرنا احدهما وحكم بمثله
لزم لغو الحكم او اعتبرناه وحكم بخلافه لزم التناقض في ذلك الحكم وانما
ناخذ الماهية من غير اعتبار لاحدهما فيهما وان كانت لاتخلو في نفس
الامر من احدهما وباحتمال ان يكون الثابت في نفس الامر هو المحكوم
به او غيره افاد الحكم لرفعه ذلك الاحتمال وقد تقدم مثل هذا في اول
الفصل وتحقيق ذلك ان التقابل الحقيقي انما هو بين نفس الوجود
والعدم لابين اعتباريهما لانه يجوز ان يعتبر هذا او ذاك او لايعتبر احدهما

وعدم الاعتبار لواحد بخصوصه هو المتعين عند حمل احدهما ليفيد كما انه في حمل
الاسود في الجسم لا يعتبر السواد او عدمه بمعنى انه لا فرق بين حمل الوجود
او العدم على الماهية وبين حمل غيره من ساير المحمولات في انه لا يصح الا
باسقاط اعتبار ذلك المحمول المخصوص وعدمه والا لزم اللغو والتناقض
وذلك انا اذا حملنا الاسود على الجسم مثلا فان اعتبرنا ان المحمول عليه
هو الجسم الموصوف بالسواد لزم اللغو اذ كانا قلنا الجسم الاسود اسود وان
اعتبرنا انه هو الموصوف بنفي السواد لزم التناقض اذ كانا قلنا الجسم بشرط
كونه غير اسود هو اسود فتعين ان يوخذ الموضوع عاريا عن اعتبار وصفه
بذلك المحمول او وصفه بنقيضه فلا يلزم اللغو ولا التناقض فكانا قلنا
في هذا المثال الجسم المطلق عن التقييد بالسواد او عدمه اسود فيكون مقيدا
بعد الحكم لا قبله فالتقييد للموضوع بالمحمول او بعدمه لا يصح ان يجي من
جهة ذات الموضوع بل يوخذ غير معتبر فيه احدهما وانما يجي ذلك التقييد
ويدرك من قبل حمل ذلك المحمول المعين فيفيد الكلام ان الموضوع موصوف
بذلك المحمول لا بعدمه فتكون في الكلام افادة بلا تناقض وكذا الثبوت الذهني
فانه كالوجود الخارجي في انه لا يعتبر في المحكوم عليه عند الحكم بذلك الثبوت
عليه فيلغي اعتباره فيه بخصوصه وان كان الثبوت الذهني لازما
للمحكوم عليه اذ لا يحكم على الشي الا بعد تصوره وتصوره ثبوت ذهني
وكما لا يعتبر في المحكوم عليه الثبوت الذهني عند الحكم بذلك الثبوت
عليه فلا يعتبر فيه عدم الثبوت ذهنا لانه يلزم في الاول اللغو وفي
الثاني التناقض كما تقدم في حمل الوجود فاذا قيل هذا الشي ثابت ذهنا
فان اعتبرت الثبوت الذهني فيه قبل الحمل فكانه قيل هذا الثابت
ذهنا ثابت ذهنا وهو لغو وان اعتبرت عدمه فكانه قيل هذا الشي الغير
الثابت ذهنا ثابت ذهنا وهو تناقض فتعين الغا الاعتبارين معا ليصح
الحكم وذلك بان يوخذ الموضوع لا مع اعتبار احدهما بخصوصه فكانه قيل
هذا الشي الذي لم يتعين الا من احد المعنيين يثبت له هذا المعين وانما صح ذلك
لانه لا يلزم من عدم خلوه عن الثبوت الذهني ان يعتبر فيه اذ لا يلزم من
تحقق الشي اعتباره وهذا كله ظاهر اذا علم ان هنا ثلاث اعتبارات عقلية

اعتبار

١٢٨

اعتبار الثبوت او الوجود فقط واعتبار عدم احدهما فقط واعتبار عدم تعيين
احدهما بخصوصه وذلك ان اعتبار احد المتقابلين لا يقابل بل اعتبار الاخر لوجود
الواسطة بين الاعتبارين وهو عدم الاعتبار وان شيت قلت وهو اعتبار
نفي التعيين وقد تقدم ما يفيد هذا فافهمه ثم نبه على زيادة تحقيق في صحة
الحكم مطلقا ولا يشترط في صحة الحكم اثباتا او سلبا المطابقة اي لا تشترط
المطابقة لما في الاعيان بان يكون الحكم متعلقا بطرفين لهما وجود عيني كالحكم
بان هذا الانسان ابيض اذ اي وانما لم نشترط المطابقة في الحكم كما في الاعيان
على ما ذكرنا لانه قد لا يوجد اي قد لا يوجد مع تلك المطابقة الطرفان في
الخارج فلو اشترط في صحة الحكم مطابقة النسبة لنسبة ما في الاعيان لم
يشمل الصدق الحكم بين الامور الذهنية كلها او بين الذهنية والخارجية
فالاول كقولنا الامكان اعتباري والامكان يقابل الامتناع والجمع بين النقيضين
محال والثاني كقولنا زيد من الممكنات او هو اعمى فان هذه الاطراف ماسوى
زيد ذهنية لا عينية فلو اشترطت المطابقة لنسبة الاطراف العينية
لم يشمل الصدق هذه الاحكام والمراد بالصدق هنا الصحة وبالكذب
الفساد لا الصدق والكذب اللفظيين وان كانا ملازمين للصحة والفساد
ولا تكفي المطابقة لما في الاذهان في صحة الحكم اذ اي وانما لم تكف المطابقة
لما في الاذهان لاجل ان الاذهان قد ترتسم فيها الاحكام الكواذب كما
ارتسم ثبوت القدم للعالم في اذهان الفلاسفة فلو كفت في صحة الحكم مطابقته
لما في الاذهان لكان قول القايل العالم قديم صحيحا لمطابقته لما في اذهان
الفلاسفة فليست مطابقة الاذهان معتبرة في صحة الحكم بل المعتبر في
صحة الحكم وصدقه المطابقة اي مطابقة النسبة الحكمية لما في نفس الامر
ومعناه اي ومعنى ما في نفس الامر ما يفهم من قولنا مثلا هذا الامر كذا
مثلا ان نقول هذا المسمى باجتماع الضدين محال في نفسه اي في حد ذاته
ونعني انه تثبت له نسبة الاستحالة بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن حكم
الحاكم بثبوت تلك الاستحالة مثلا ومع قطع النظر عن اعتقاد المعتقد اياها
او اخبار المخبر بها وثبوت الشي في نفس الامر بهذا المعنى بالنظر الى النسب
العينية كنسبة القيام لزيد واضح لان ما في الخارج عن الذهن والعقل

متحقق الطرفين وكذا بالنظر الي المعدومات كالممتنعات مثل قولنا شريك الاله
ممتنع لانا نقطع بتحقق الامتناع للشريك ولازم له بالنظر الي ذاته وان لم
يخبر مخبر ولا ادرك مدرك وبيينه ان النسبة بين الامتناع وذات الشريك يحققها
البرهان او الضرورة باعتبار انفسهما ويحكم العقل بذلك ولو الغي النظر عن
الاخبار وتغور الغير لها ويكفيه في ذلك الحكم تعقل النسبة بينهما فثبتها
لذاتهما لا بالنظر الي اخبار او ادراك بل في نفسهما وان كانت مع اطرافها اعتبارية
اذ التلازم يتحقق بين الاعتباريات لذواتها وفي انفسها وهذا مما لا يمكن
انكاره واما تفسيره اي ما في نفس الامر بما ارتسم في العقل الفعال نظرا الي ان
الاحكام الصحيحة وان كان متعلقها اعتباريا تخالف الفاسدة في ان الصحيحة
لها خارج يطابق والفاسدة لا خارج لها يطابق فاحتاجت الصحيحة الي ما ترتسم
فيه في الخارج صورها المطابقة لها ولا يصح ان يكون هو النفس لامتناع
اشتمالها علي جميع الصور كما هو الواقع في كل نفس ولا ان يكون هو الواجب
تعالي لانه لا يشتمل علي الكثرة لامتناع التركب ولو بالاعتبار فتعين ان
يكون هو امرا اخر يشتمل علي جميع الصور المطابقة وليس ذلك الا العقل
الفعال الذي هو الواهب للصور جميعا في عالم الكون والفساد فبعيد
جدا اي تفسير ما في نفس الامر بما في العقل الفعال في غاية الضعف اما
اولا فيكفي في ما في نفس الامر اعتبار الشي في حد ذاته من غير نظر الي
مرتسم فيه واما ثانيا فلان امتناع احاطة علم القديم بما محال بل هي
الواجبة ولا يلزم من احاطة العلم الارتسام واما ثالثا فلانه اذا قصد
اي اذا كان المقصود من قولنا في نفس الامر بيان المفهوم منه اي ما يفهمه
من صح عنده الحكم وصدق لزم من كونه هو العقل الفعال ان لا يصح من
الحاكم ان هذا حكم صحيح في نفس الامر الا بادراكه العقل اذ هو نفس الامر
الذي باعتباره صح ذلك الحكم وهذا باطل اذ لا يتوقف حكم الحاكم بالصحة
باعتبار نفس الامر والتصديق بالنظر اليه علي ادراك العقل الفعال لانه
قد يقع التصديق بان هذا حكم صحيح في نفس الامر ممن لا يعرفه اي لا يعرف
العقل الفعال اصلا بل يقع ممن ينكر ثبوته في نفسه فبطل كون نفس الامر
العقل الفعال وعلي تقدير تحمل رد ما ابطل به فهو في غاية البعد فلا

يرتكب

يرتكب اذ لا حاجة اليه لاغنا التحقق الذاتي عنه كما تقدم هذا الذي ينبغي ان
يعترض به علي القايل بان نفس الامر هو ما في العقل الفعال واما الاعتراض
عليه بانه اذا جعل ما فيه هو نفس الامر فلا يشمل العلم المطابق لما في
نفس الامر علمه اي علم العقل الفعال بناء علي انه عالم حي مع ان ما فيه صحيح
وكل صحيح مطابق وان لم يشمله لان علمه اذا كان هو نفس الامر فلا يطابق
نفس علمه اذ لا معني لمطابقة الشي نفسه كذا اذا جعل نفس الامر هو ما في
العقل الفعال فلا يشمل العلم المطابق لما في نفس الامر العلم السابق عليه
اي علي العقل الفعال والعلم السابق عليه هو علم الواجب تعالي لان
المطابقة حينئذ لا تكون الا بعد وجود المطابق بفتح البا فالسابق علي
هذا لا مطابق له فلا يشمل العلم المطابق العلم السابق مع انه صحيح قطعا
والصحيح مطابق وكذا لا يشمل العلم المطابق ايضا علي هذا التقدير
العلم بالجزييات كالعلم بان زيدا قايم لان العقل الفعال لا ترتسم فيه الجزييات
علي ما زعموا والا لزم ارتسام ذي الابعاد في غير ذي الابعاد مع ان
العلم بالجزييات مطابق فله نفس الامر فيمكن دفعه اي واما الاعتراض
باحد هذه الوجوه الثلاثة فضعيف لان ذلك الاعتراض مما يمكن دفعه
اما الاول وهو لزوم عدم مطابقة علمه فيقال فيه انما تشترط المطابقة
في غيره واما علمه فصحيح لذاته من غير رعاية المطابقة واما الثاني
وهو لزوم عدم مطابقة علم الواجب لسبقه فيقال المطابقة شرطها
كون العلم ارتساميا وعلم الواجب ليس بالارتسام مع ان هذا الكلام فيلسوفي
والفلاسفة لا يثبتون للواجب لعنة الله عليهم الا علمه بنفسه واما
الثالث وهو لزوم خروج العلم الجزيي عن المطابقة لعدم ارتسام الجزييات
في العقل فيقال فيه يكفي في مطابقة الجزيي مطابقة كلية لما في العقل
فارتسام كون الانسان قايما حال كونه مطابقا لكون زيد قايما يكفي
في المطابقة ولما فرغ من فصل الوجود والعدم وما يتعلق بهما شرع في
فصل الماهية فقال **الفصل الثاني** من فصول المقصد الثاني
في الماهية وفيه مباحث اربعة الاول في تفسيرها وما يتعلق به
الثاني في اقسامها باعتبار اخذها مع شي او بدون شي اولا وما يتعلق

به الثالث في تركيبها وبساطتها وما يتعلق به الرابع في كونها مجعولة اولا وما
يتعلق به المبحث الاول منها في تعريفها وما يتعلق به ماهية الشي
لفظ ما ماخوذ من ماهي وبذلك تعرف بانها بانه اي المعنى الذي به يجاب
بواسطة لفظه عن السوال بما هو في طلب حقيقته كما ان الكيفية ما يجاب به
بكيف والكمية ما يقال في الجواب عن السوال بكم وزدنا في طلب حقيقته احترازا
عن السوال بما هو في طلب الوصف او شرح الاسم اجمالا ابنا على ان ما هو
يسال به عنهما ايض ولا يلزم من ذكر الحقيقة في التعريف الدور لعدم توقف
الحقيقة في ادراكها على الماهية وعلى تقدير ترادفهما يكون التعريف لفظيا
لادراك مسمى الماهية ولا ضرر فيه فماهية الانسان مثلا هو ما يجاب به
عند السوال عن حقيقته كالحيوان الناطق فانه يجاب به عن السوال بما
هي حقيقة الانسان وتفسر الماهية ايض بانها هي ما به اي معاني اي
معنى بسبب تلك المعاني او المعنى الشي هو هو يعني ان الامور او الامر
الذي اذا اعتبر للشي وجود ذلك الشي بها تحقق وثبت بحيث يقال فيه
هو هو اي محقق وثابت لا منفي كما يقال الجبل هو هو اي محقق وثابت
لم يتغير بالانتفا وذلك بان يكون هو نفس تلك الامور او تلك الامر فتلك
الامور او الامر هي ماهية ذلك الشي فالانسان مثلا اذا اعتبرت معنى
الحيوان الناطق له وجدت ذلك الشي الذي هو الانسان بالحيوان الناطق
كان هو هو اي كان ثابتا متقررا لا منفيا ولما كان حاصل هذا التعريف
ان ما تحقق به الشي وصار به متقررا هو ماهيته ورد عليه ان العلة
الفاعلية التي هي في اصطلاح الفلاسفة ما افاد الشي تحقق وجوده
فيصدق على تلك العلة انه بما كان لاثرها تحقق بحيث يقال انه بها
صار محققا فهو بها هو اي ثابت لا منفي اشار الى دفع هذا الايراد فقال
ولا ينتقض هذا التعريف بالفاعل للشي كان يقال يصدق عليه
ان ذلك الشي به تحقق وقيل فيه انه هو اذ به اي وانما لم ينتقض
هذا التعريف بالفاعل لان بالفاعل حصل وجود الشي في الخارج لا انما
به الشي هو هو في حد ذاته لان كونه نفس ذاته ثبت له باوصافه
الذاتية وهي ماهيته قبل الوجود والفاعل انما حصل له الوجود وظاهر

ان

١٢٠

ان هذا الجواب مبني على ان الماهيات غير مجعولة على ما ياتي ان شا الله تعالى
وانما كساها الفاعل الوجود فقط فيتجه انه بالماهية صار الشي نفسه وتقرر
في حد ذاته ولم ينتف ولا نقض واما لو بني على ان الماهية مجعولة فالفاعل
سبب كون الشي هو هو لان سبب السبب سبب فليتامل وهي اي والماهية
اذا لوحظت باعتبار التحقق اي انها انما تحقق كماهية الانسان لا انها تنفي كماهية
العنقا من غير ان تلاحظ في اشخاصها معينة فانها تسمى بذلك الاعتبار
ذاتا وحقيقة لتحققها في ذات افرادها في نفس الامر واما اذا لوحظت
باعتبار التشخص بوجود حصصها في الافراد العينية الشخصية فهي تسمى
هوية وقد يقال ان مسمى الهوية هو نفس تشخصها لا الحقيقة باعتبار
التشخص وفهم من وجه تسميتها حقيقة انها ان لم يكن لها تحقق كماهية
العنقا كما تقدم سميت ماهية لا حقيقة ثم اشار الى تحقيق في الماهية
باعتبار تميزها عن العوارض وتقابلها بحسب تلك العوارض اذا كانت
متنافية فقال وتغاير الماهية في حد ذاتها عوارضها اللازمة لها
ولوجودها جميعا وكذا تغاير اللوازم المفارقة لها او لوجودها جميعا وهو
ظاهر فاللازمة لها كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة واللازمة
لوجودها كالمخلوقية لحقيقة الممكن والمفارقة كالضحك بالفعل للانسان
والعلم بالفعل له وتتقابل الماهية بالتضاد والتنافي في افرادها بحسب
تقابلهما اي تقابل عوارض الماهية الصادقة على تلك الماهية في
افرادها وانما حكم بمغايرتها لعوارضها لما علم من مغايرة المعروض
للعارض في الحقيقة والمفهوم وان اتحدا في الهوية واما التقابل فلان
الفرد منها المعروض للضاحك مثلا يقابل المعروض لغير الضاحك
وكذا الانسان الموجود يقابل الانسان المعدوم والانسان الابيض
يقابل الانسان الاسود والانسان الواحد يقابل الانسان الكثير فعلم
ان هذه الحقيقة وان كانت واحدة في نفسها تعرض لها عوارض
متنافية في افرادها فتتقابل في تلك الافراد باعتبار تقابل عوارضها
على ما مثلنا وهذا دفع لبحث يرد وهو ان ماهية الانسان الموجوده
في زيد والموجوده في عمرو اما ان تكون شيا واحدا في الفردين

فيلزم حلول الشي الواحد في المتعددين في ان واحد واتصاف الشي الواحد
بمتنافيين حيث تتصف انسانية زيد مثلا بالشجاعة وانسانية عمرو
بضدهما وانه محال لانه يصير به الشي مشتملا على التعدد والتنافي او
يكون ما في الفرد مباينا لما في الفرد الاخر فيلزم كون عدم الماهية
شيئا واحدا مشتركا بين الافراد والمقدر ان الماهية شي واحد مشترك
بين جميع الافراد والجواب الذي يوخذ مما تقرر ويندفع به البحث
انا نقول هي واحدة باعتبار ذاتها وحقيقتها ومتعددة باعتبار الهوية
والعوارض فيصح باعتبار الهوية والعوارض ان تتقابل كالامثلة
وهي مع ذلك متحدة المفهوم بحيث تطابق به جميع الحصص المحصلة
في الهويات المتخالفة بالتشخص والعوارض فعلم بهذا ان معنى
اتحادها مطابقتها لتلك الحصص لا ان تلك الحصص وان لم تعتبر
معها العوارض المتنافية شي واحد لان التشخص عددها في الخارج
وعلم مما تقرر ايضا ان الماهية ليست نفس عوارضها وان كانت تلك
العوارض لازمة لذاتها لا لوجودها كالزوجية للاربعة كما تقدم كما
بحيث يقال الاربعة من حيث هي اربعة اي من حيث حقيقتها ومفهومها
زوج او يقال الاربعة من حيث هي ليست بفرد لا يراد ان الزوجية
او نفي الفردية من ما دخل في تلك الحقيقة والماهية او انهما
نفسها والا لم يكونا لازمين خارجيين عارضين لماهية الاربعة
ضرورة ان الداخل او نفس الشي لا يكون خارجيا عارضا وانما يراد ان
ذلك المنسوب للاربعة من الزوجية ونفي الفردية هو من جملة
مقتضا الماهية اي من لوازمها لحقيقتها لا لوجودها فقولنا من حيث
هي بمعنى ان ذلك لازم لها من حيث حقيقتها لا من حيث وجودها او
من حيثية اخرى هذا هو المراد وبه تصدق تلك القضية والا
بان لم يكن المراد ان ذلك من مقتضياتها بل ان ذلك نفسها او
داخل في مفهومها فلا تصدق تلك القضية اذ هي اي الاربعة من حيث
هي اربعة اي عدد ضعف اثنين ليست الا هي فقط من تلك الحيثية
فليست زوجا ولا نفي فرد ضرورة ان الزوجية كون العدد في الجملة

ينقسم

ينقسم بمتساويين ونفي الفردية نقيض الفردية التي هي عدم انقسام الشي بمتساويين فليسا
اربعة نفسها ولا جزءا من مفهومها بل كل منهما لازم خارجي اعم بشهادة ما يفهم في الخارج
وفي دلالة الالفاظ وحيث كانت الماهية اذا اعتبرت من حيث ذاتها وما دخل في
حقيقتها ليست الا نفسها لا ما يكون غيرها فلا تكون شيئا من لوازمها ولو البينة
حتى انه لو قيل لنا في السوال الاربعة من حيث هي اي من حيث اعتبار حقيقتها
فقط لا من حيث ما تقتضيه تلك الحقيقة هل هي زوج او ليست هي بزوج
على طريق السوال عن احد النقيضين الذين لا تخلو عن احدهما في نفس الامر
هل هي نفس احدهما على التعيين اولا او قيل هل هي زوج او فرد على
طريق السوال عن احد المتساويين للنقيضين هل هي نفس احدهما ايضا اولا
قلنا اي لو قيل ما ذكر قلنا في جوابه ليست من حيث هي اربعة اي
من حيث حقيقتها فقط من غير اعتبار مقتضاها زوج ولا فرد يعني ونقول
ايضا ولا هي نفيهما على ان يكون الجواب بمعنى ان شيئا منهما اي من الزوج ونفي
الفردية ليس بنفسها بحيث يكون لفظ كل منهما مرادفا للفظها في معنى
واحد ولا كان احدهما داخلا في حقيقتها بان يكون جزءا من مفهومها
يعني ولا هي سلبهما على ما ياتي قريبا بيانه وانما صح لنا هذا الجواب
في هذا السوال اذا راعينا ما هو نفسها او داخل فيها ولا شك ان
الزوجية ونفي الفردية وسلبهما خارجي فيصح الحكم بنفي كل منهما بهذا
الاعتبار ولا يصح ان نقول حينئذ في الجواب هي من حيث هي زوج او
هي من حيث هي ليست بفرد او هي من حيث هي لا هذا المذكور الذي هو الزوجية
ولا ذاك الاخر الذي هو نفي الفردية اما عدم صحة اثبات خصوص الزوجية
او خصوص نفي الفردية فلما تقرر من عروضهما لها خارجا فليس
احدهما نفسها ولا داخلا فلا يصح اثباته واما نفي كل منهما فلذلك ايضا
لاقتضا الجواب به كون ذاتها وحقيقتها نفس نفي الزوجية ونفي
الفردية او كونه داخلا فيهما والمقدر ان الاربعة ليست نفس العارض
ولا داخلا فيها وان كان نفي النقيضين يعم اذا راعينا مقتضى الماهية
قلنا انا نقول هي من حيث هي زوج او ليست فردا بمعنى ان ذلك
نقيض ماهيتها ولا يصح لنا ان نقول في جواب قول القايل هل

الانسان ضاحك بالفعل انه من حيث هو ضاحك لان ذلك ليس من مقتضى الماهية
بل من مقتضى عوارض وجود افرادها المبحث الثاني من مباحث الماهية
في اعتبارها مع ثبوت العوارض او مع نفيها او بدون واحد منهما وذلك انها تارة
توخذ مقيدة بالعوارض وتسمى مخلوطة وتارة توخذ مقيدة بنفي جميع العوارض
وتسمى مجردة وتارة توخذ غير مقيدة بثبوتها ولا نفيها وتسمى مطلقة فالقسما
الاولان كل منهما اخص من الثالث لاختصاص بالقيد والقسم الثالث اعم من كل
منهما لاطلاقه من التقييد وكل من المقيدين مباين لصاحبه فهي اقسام ثلاثة
واليها اشار بقوله الماهية قد توخذ اي تنظر وتعتبر بشرط تحقق شي اخر
معها يكون عارضا لها وهاذه تسمى في الاصطلاح مخلوطة لانها اخذت مع
خلط شي معها زايد عليها ولا خفا على احد في وجودها اي في وجود هذه
المخلوطة كماهية الانسان توخذ مخلوطة بالمشخصات في زيد وعمرو والمراد
من اخذها مع المشخصات اعتبارا انها كذلك في نفس الامر لا تقدير الخلط
ولو لم يحصل فانه يصح في المعدومة وقد توخذ الماهية بشرط لا شي
معها بمعنى انها تعتبر عارية عن جميع العوارض في نفس الامر على ان
عراها ملحوظ فيها وانها مقيدة به وهذه تسمى مجردة لتجريدها
عن جميع العوارض كما تسمى الماهية بشرط لا اي بشرط ان لا شي
معها من العوارض فيلزم من تجريدها انها لا توجد في الاذهان فضلا
عن وجودها في الاعيان لانها لما شرط تجردها عن جميع العوارض
من جملة العوارض الوجود في الاذهان فليست موجودة فيها
بهذا الاعتبار ولا يكون تصورها مجردة حتى عن الكون في الذهن
تناقضا باعتبار ان تصورها حينيذ كون في الذهن لان الحكم عليها
بالتجريد من جهة حقيقتها التجريدية وذاتها والتصور لها من جهة
مفهومها كما تقدم في ممتنع التصور فانه لا يصح الحكم عليه من ذاته
ولا ينافيه تصوره من مفهومه من الحكم عليه من تلك الحيثية
وامتناع وجودها في الاعيان والاذهان معا ظاهر ان اطلقت اللواحق
التي اعتبر تجريدها عنها في نفس الامر لعمومها الذهنية والخارجية
بل لا يلحقها احد الوجودين وان قيدت اللواحق بالخارجية بان قيل

الما

الماهية المجردة هي التي اخذت بشرط انتفا اللواحق الخارجية وانما قلنا
لا يلحقها احد الوجودين وان قيدت اللواحق بالخارجية لان الكون اللاحق لها
في الذهن هو من جملة ما يلحقها في نفسها فان من تصور الماهية فقد لحقها في
ذهنه كون فيه ولا يتوقف ذلك اللحوق على اعتبار العقل لذلك الكون بل
هو متقرر لها وان لم يعتبره العقل بان غفل العقل عن حصولها فيه اذ لا يلزم
من الحصول في الذهن الا ادراك تلك الماهية لا ادراك نفس حصولها
فيكون ذلك الحصول من اللواحق لها في نفسها واذ لم يجعله العقل وصفا
لها لغفلة عن انصافها بالحصول واذا كان الكون في الذهن مما يلحق
الماهية في نفسها وفي نفس الامر من غير شرط جعل العقل له وصفا لها
كان ذلك الكون في الذهن من الامور التي تلحق في الخارج اذ لا نعني بالامور
الخارجية الا ما يعرض للماهية من غير توقف على اعتبار العقل لها
لا الامور التي تحصل في الخارج للامور العينية مثل البياض والسواد
والا لم يكن الوجود في الخارج من اللواحق الخارجية ايض لانه لا يلحق في
الخارج بل في الذهن على ما تقدم في مبحث الوجود ثم نبه على القول
بان الماهية المجردة يلحقها الوجود الذهني وان لم تقيد العوارض بالخارجية
وعلى رده فقال وما يقال من ان للعقل اي وما قال بعضهم مخالفا لما
تقرر الذي هو كون الوجود الذهني لا يعرض للمجردة والذي قال هو
ان المجردة يلحقها الوجود الذهني من جهة ان للعقل ان يلاحظها
وحدها دون ملاحظة عارض وهي بدون ملاحظة عارض مجردة وتلك
الملاحظة تصور لها والتصور كون لها في الذهن فقد لحقها مجردة كون
في الذهن او من جهة ان للعقل ان تعتبرها مجردة عن جميع ما عداها
من اللواحق حتى عن الكون في الذهن ومع كونها جردت بهذا الاعتبار
عن الكون في الذهن قد حصلت فيه باعتبار تلك الملاحظة وذلك
الاعتبار وانما قلنا صح اعتبارها كذلك مع وجود التصور لها لان للعقل
ان يعتبر انتفاء كل شي حتى انتفا الثابت فيه عنده فله ان يعتبر نفي كل
شي عنها حتى نفي كونها فيه وان كانت حينيذ فيه فقد اتصفت المجردة
على هذا الاعتبار بالوجود الذهني اذ لا يخلو هذا الاعتبار منه لا يقتضي

تجردها اي ما ذكر هذا القايل في بيان لحوق الوجود الذهني المجردة عن كل شي لا يقتضي
تجردها في نفس الامر الذي هو المعتبر في التجرد حتي يلزم اللحوق مع ذلك التجرد المعتبر
اما الاول وهو ان العقل يلاحظها بدون غيرها فمقتضاه عدم ملاحظة غيرها معها
ولا يلزم من عدم ملاحظة الغير انتفاء الغير فلا يلزم من ملاحظتها دون ملاحظة
غيرها تجريدها اذ التجريد شرط انتفاء الغير وليس في ترك ملاحظة الغير انتفا
في نفس الامر فكوننا لم نلاحظ الكون لا ينفي الكون في الذهن لصحة ان تكون
في الذهن ولا نلاحظ ذلك الكون فلا تكون مجردة من الغير مطلقا وان اريد
ان المعني انا لاحظناها بشرط انتفاء كل شي حتي الكون في الذهن لم نسلم
حينئذ عروض الكون لها واما الثاني وهو اعتبار تجريدها في الذهن
حتي عن الكون فيه ولا يكون الاعتبار في الذهن الا بالكون فان روعي
ان حصول الكون في الذهن لها في نفس الامر ينفي تجريدها لم يلزم من
تقدير تجريدها عند انتفاوه في نفس الامر فلا تكون مجردة بتقدير
الانتفا وغاية الامر ان الذهن تصورها علي خلاف ما هي تقديرا وان
اكتفي بمجرد اعتبار العقل اي وان روعي انه يكفي في التجريد تقديره
ولو لم ينتف في نفس الامر وهو ظاهر الكلام جاز وجودها في الخارج
ايضا اي لزم صحة وجودها خارجا بذلك التقدير ولا تختص الصحة حينئذ
بالوجود الذهني وانما لزم ما ذكر لان الذهن يمكنه فرض ما لم يكن
فبذلك يصح له ان يعتبر الماهية المقرونة بالتشخصات عارية عن
تلك التشخصات كذلك اي كما اعتبر الذهنية مجردة عن الكون فيه لكن
صحة وجودها خارجا لم يقل به احد والحاصل ان تقدير الانتفاء
كذلك ان اكتفي به في التجريد ولو لم تنتف تلك العوارض صح وجود المجردة
ذهنا وخارجا بذلك التقدير وان لم يكتف به بل لابد من الانتفا في نفس
الامر لم يصح عروض الكون لها لا ذهنا ولا خارجا وان قدر ذلك الانتفا ولا
يذهب عنك ما تنفي به مغالطة في كونها حكم بانها مجردة من الكون
في الذهن مع تصورها حينئذ لان التي نفي عنها الكون في الذهن ذات
الماهية المجردة والتي تصورت هي هي ولكن باعتبار المفهوم اي شي
من الماهية له تجريد ثم اشار الي تاويل ما نقل عن افلاطون مما ظاهره

وجود

وجود الماهية فقال وما نسب الي افلاطون شيخ ارسطو من الفلاسفة من المثل
المجردة حيث نقل عنه انه قال ان لكل نوع مثالا مجردا اشترك فيه الافراد
لا يعتريه الكون والفساد الذي يعتري الاشخاص التي تشترك فيه وتعتريه المتقابلات
بواسطة الاشخاص المشتركة فيه فيعتريه الوجود مع البياض او السواد او
الطول او القصر ان كان ذلك المثال المجرد لنوع الاجسام مطلقا والجهل او
العلم ان كان لنوع الانسان مثلا فكونه مشتركا بين الافراد يقتضي كونه جزا
لها ليس اي ذلك الذي نسب لافلاطون ليس هو قولا بوجود الماهية المجردة
في الخارج وهي التي اخذت بشرط لا شي لان ظاهره كلام متناقض اذ كونه
جزا من الافراد يقتضي الخلط وكونه مجردا ينافي ذلك وكونه قابلا للمتقابلات
يقتضي كونه معروضا للوجود وعوارض الافراد فليس ماهية مجردة اي
بشرط لا شي وانما هي ماهية مطلقة علي ما يأتي ولما ظهر في ظاهره
التنافي والفساد قيل تاويله كما قال المص ليس قولا بوجود المجردة بل
هو قول بوجود الانواع في علم الله تعالي ازلا وابدا بحيث لا تتبدل في علمه
عز وجل وعزو لم يتحاش عما يلزمه بحسب الظاهر من وجود الصور
في العلم القديم المقتضي للانطباع في ذات العالم لانه ليس من المليين
وانما يطلب له ما ينفي التناقض وما فيه تصحيح مقتضي العقل ولو كان
من المليين لتاول كلامه علي معني تعلق العلم بالانواع من غير وجود
صور تنطبع وتسمية تلك المعلومات مثلا علي هذا انظر الي كونها كلية
تطابق الافراد او هو قول بان لكل نوع جوهرا مجردا اي تاوله الفارابي
بما تقدم في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو وتاوله صاحب
الاشراق وغيره بان مراده ان لكل نوع من البسايط الفلكية والعنصرية
والمركبات جوهرا مجردا من عالم العقول العلوية يدبر امره فهو بالنسبة
الي نوعه بمنزلة النفس لتدبيرا لبدن للانسان فللنار مثلا من العقول
ما يوقدها ويحدث لها الدهن والشمع ويسمونه رب ذلك النوع قال
وهو المعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار والسما والارض
ونحو ذلك ومقتضي هذا اختصاصه بغير ذي النفس ويحتمل ان يكون
تصرف النفس في الشخص علي مقتضاه في ذلك النوع فلا يختص بغير ذي

النفس وعلى هذا فذلك الجوهر جزئي وان كانوا يسمونه كليا باعتبار افراد النوع
لاستوائها في اضافته عليها وقد تقدم ان المثل الافلاطونية ليست نفس
المثل المعلقة التي هي واسطة بين المعقول والمحسوس لان الافلاطونية من
عالم العقول النورية وعالم المثل المعلقة كما ستاتي ان شاء الله تعالى على
حسب ما كانت مثلا لها من ظلمانية او نورانية جسمية او عرضية
والافلاطونية انما لها التدبير والتصرف في الاجسام المستقلة ابتدا والتصرف
في الاعراض تبعا لاجسامها بل زعموا ان العالم المثالي التعليقي له رب نوع
من العقول كما للاجسام والاعراض التي لها تلك المثل وكل هذا بحسب
ظاهره فاسد وهو مما لم يقم عليه دليل ولا يصح عقلا ولا نقلا بل الكل لله
الواحد القهار وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم اشار الى القسم
الثالث من اعتبارات الماهية وهو ان لا يعتبر فيها خلط ولا تجريد بقوله
وقد توخذ الماهية اي تعتبر لا بشرط شي من تجريد او خلط بمعنى انا
نلاحظها في نفسها من غير ان نشترط لها كونها مع شي مما يخالطها
ولا ان نشترط كونها مجردة من كل مخالط بل لاحظنا نفسها ملاحظة مطلقة
عن زايد عليها وهي حينئذ مطلقة من التقييد بشي ما فهي اعم من كل من
المخلوطة والمجردة لان المخلوطة قيدت بمخالطها والمقيدة قيدت بالتجريد
عن المخالط والمطلقة لم تقيد باحد الامرين وقد علم ان المطلق اعم من
المقيد فتصدق المطلقة على المجردة اذ هي ماهية في الجملة وتصدق
على المخلوطة كذلك حينئذ يقال في هذه المطلقة انما توخذ اي انما
تكون موجودة في الخارج كما تحقق ذلك في المخلوطة التي هي فرد من
افرادها وانما قلنا انها من افرادها لكونها اي المطلقة نفسها اي
نفس المخلوطة في الخارج لا جزءا منها كما اشتهر اذ لا تمايز اي انما قلنا انها
نفسها خلاف ما اشتهر من ان المطلقة جزء المخلوطة لانه لا تمايز في الخارج
بين المطلقة والمخلوطة اذ الموجود في الخارج زيد وعمرو مثلا وكل منهما انسانية
انسان موصوف بالعوارض والمشخصات وليس في الخارج شي هو الانسانية
المطلقة واخر هو انسانية مخلوطة وانما هناك انسانية واحدة
في كل فرد معروض للمشخصات والمعروض للشي خلافه فهي متحدة خارجا

فلا

١٢٧

فلا تمايز بين المطلقة والمخلوطة على ما حررناه فضلا عن ثبوت الجزئية والكلية
بين تلك المطلقة والمخلوطة في الخارج وانما ذلك التمايز بينهما في الذهن من حيث
انه يلاحظ المطلقة من غير ملاحظة خلطها معارض ويلاحظها مع الخلط
فيجد الذهن الفرق بينهما بهذا الاعتبار الذي لا تحقق له خارجا على ما قررنا
من ان ما في الخارج انسانية واحدة معروضة للمشخصات المخالفة لها وانما
قال فضلا عن الجزئية لان جزئية الشي للشي انما تطلب بعد التمايز فاذا انتفى
التمايز انتفى الاختلاف المصحح للجزئية بثبوت الاتحاد الخارجي فلا تتوهم
الجزئية وذلك ان ادراك التمايز اقرب من ادراك الجزئية لانا ندرك
التمايز ونشك في الجزئية والاتحاد باعتبارين كما في الاجزا الذهنية فاذا
لم يدرك التمايز فلا جزئية من باب احرى ثم لو قال لانه لا تمايز في الخارج
فلا جزئية كان اقرب الى الفهم لعدم احواجه الى بيان الاحروية فان قيل
ما قررتم من كون الماهية المطلقة موجودة خارجا لا يصح اذ هي ماخوذة
على ما ذكرتم بلا شرط والمعنى الماخوذ عندنا لا بشرط شي اخر زايد عليه
هو كلي ضرورة ان الجزئي شرطت فيه المشخصات طبيعي لانه حقيقة
في نفسه لم يعتبر فيه ما يصير به كليا منطقيا او عقليا على ما تقرر في مبادي
المعرف في المنطق واذا كان كليا طبيعيا فهو يمتنع وجوده العيني اي الخارجي
ضرورة استلزامه اي استلزام الوجود العيني التشخص اي كون صاحب
ذلك الوجود العيني شخصا لا يصح وجوده في افراد متعددة واذا استلزم
الوجود العيني التشخص المنافي للكلية اي لكون الشي كليا اذ التشخص يمنع
التعدد والكلية تقتضيه لم يصح وجود الماهية المطلقة في الخارج اذ هي كلي
طبيعي قلنا في دفع ذلك لا يصح كون الماهية كليا طبيعيا من حيث انها
ماهية مطلقة بل الكلي الطبيعي هو المفهوم الماخوذ بشرط كونه معروضا
للكلية اي معروضا لكونه معنى يصح وجوده مشتركا في افراد بوجود حصص
منه في تلك الافراد ولا شك انه من هذه الحيثية غير موجود خارجا
لان الموجود فيه جزئي لا افراد له واما الماخوذ مع قطع النظر عن الكلية
كطبيعة الانسان التي هي الحيوان الناطق من حيث هي هي اي من غير
ملاحظة كونها كلية او جزئية فليست كليا طبيعيا بل مجرد طبيعة ولقطع

النظر عن كليتها صح كونها جزئية موجودة خارجا بالخلط وكونها كلية بقطعها عن
ذلك الخلط فتطابق افراد اسبب كونها كلية لتلك الأفراد فتحصل من هذا ان
الكلي الطبيعي لا وجود له خارجا والا لم يكن كليا وانما الموجود نفس الطبيعة
المقطوع النظر فيهما عن التشخص والكلية ولذلك صح كونها كلية فلا وجود
لها خارجا وجزئية فلها الوجود وبه علم ان وجود المطلقة عايد في التحقيق
الى وجود المخلوطة وعلى هذا او هو ان الكلي الطبيعي من حيث هو كليا لا وجود
له خارجا فما يقال واشتهر على الالسن من انه اي الكلي الطبيعي موجود
في الخارج فمعناه اي ما يقال مما ذكر ليس على ظاهره بل معناه ان
معروضه اي معروض الكلي الطبيعي الذي هو الماخوذ لا بشرط شي موجود
بمعنى ان المفهوم من قولنا الانسان وهو الحيوان الناطق هو معروض
للكلي الطبيعي بمعنى انه حقيقة يصح وجودها في افراد عديدة بجعلها
وذلك المعروض الذي هو نفس الحقيقة من غير اعتبار ثبوت هذا
العارض او نفيه موجود فقولنا ان الكلي الطبيعي موجود معناه
ان معروضه الذي هو تلك الحقيقة موجود من حيث انها نفس هو
الطبيعة لا من حيث انها عرض لها صحة الاشتراك فيها فانها من
هذه الحيثية لا وجود لها خارجا لان هذه الحيثية تمنع وجودها
خارجا وانما توجد اذا قطع النظر عن هذه الحالة فيصح كما حررناه
فيما تقدم ان تراعي فيها فلا توجد او لا تراعي فتوجد وذلك عند
عروض التشخص لها لا انها لا اثنا في التشخص ولا عدمه اذ لم يعتبر فيها
من حيث هي ما بنا في احدهما وحاصله اي حاصل ما تقرر في الجواب
ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو نفس الحقيقة بلا اعتبار زايد هو موجود
خارجا بعروض المشخصات واما نفس الطبيعي الكلي الطبيعي وهو الشي
الذي يصح اشتراك افراد فيه فلا وجود له خارجا والا صار جزئيا وكذا
مجموع الحقيقة الطبيعية المعروضة لهذا العارض مع ذلك العارض
لا وجود له ايضا لان عدم صحة وجود الجزء يستلزم عدم صحة وجود
الكل وهذا المجموع هو المسمى بالكلي العقلي والوصف العارض هو المسمى
بالكلي المنطقي فعلى ما قرر المص في الجواب يتحد المنطقي والطبيعي لانه جعل

نفس

نفس الحقيقة لا تسمى كليا طبيعيا الا باعتبار عروض الكلية لها فعند ذلك
العروض ان اعتبر العارض وحده فكلي منطقي وان اعتبر المجموع فعقلي فهنا
الحقيقة لا باعتبار كونها شيئا تشترك فيه الافراد هو الماهية المطلقة وهنا
شي تشترك فيه الافراد وهو الكلي المنطقي وهنا مجموعهما اعني تلك الحقيقة
مع انها شي تشترك فيه الافراد وهو الكلي العقلي فالحقيقة ان لوحظ فيها
مجرد الوصف فهي الكلي المنطقي والطبيعي على هذا وان لوحظت مع الوصف
فهي العقلي فلا تثليث في الكلي على هذا والمثلث يسمى مطلق الماهية
كليا طبيعيا وان لم يلاحظ الوصف بالكلية نظرا الى صحة صدق الكلي عليهما
ونظرا الى صحة صدقهما بخصوصهما اعني الانسانية والحيوانية مثلا
على جميع الافراد واعطائهما لتلك الافراد اسمها وحدها فهي كلية لتلك
الافراد وان لم تلاحظ تلك الصحة وان كانت تلك الصحة وذلك الصدق
انما هو باعتبار تحقق وصف الكلية المنطقية لانه يكفي في عموم الصدق
الكلية الحاصلة في نفس الامر وان لم تراع فتامل في هذا المقام ثم
نبه على اعتبار ابن سينا الماهية على وجه يتحقق به جنسيتها ونوعيتها
بعد ذكره الاعتبار المشهور في تقسيمها الى المخلوطة والمجردة وغيرهما
فقال وذكر ابن سينا تقسيما اخر للماهية برعاية الشرطية وعدمها كما ذكرت
الشرطية وعدمها فيما تقدم الا ان المال بين هذا وذاك مختلف كما يظهر
من قياس حاصل هذا الكلام لحاصل ما تقدم وذلك التقسيم هو ان الماهية
قد توخذ عند العقل بشرط لا شي وليس معنى شرط لا شي اشتراط ان لا يضم
اليها عارض اصلا فان هذا المعنى يصيرها مجردة ولا وجود لها اصلا كما تقدم
وهذه لها وجود على ما يذكر الان بل اشتراط نفي شي اخر هنا بمعنى انه يزيد
عليها كل ما يقارنها اي ان يكون كل ما يقارنها زايدا عليها مغايرا لها مغايرة
تمنع اتحادهما في الوجود المستلزم لصحة الحمل فمعنى اشتراط نفي شي اخر
عنها اشتراط نفي شي عن دخوله فيها بمعنى انها توخذ على انه ان ضم اليها
غيرها لم يكن داخلا فيها وكانت مغايرة له بحيث لا تكون هي مشتملة عليه
بالصدق ولا بكونه جزءا من مفهومها وذلك كالحيوان يوخذ بشرط ان لا يدخل
فيه الناطق بحيث لا يصدق على الناطق ولا الناطق عليه على ما سيذكر

المعـ واذا اخذت الماهية علي هذا الوجه فحينئذ تكون مادة للمجموع اي تكون
اصلا وجزا للمجموع الشي كالحيوان وحده والناطق وحده لمجموع ماهية الانسان
وتكون تلك الماهية الماخوذة مادة كالحيوانية بشرط ان لايدخل فيهما شي
فلا تصدق علي غيرها متقدمة عليه اي علي مجموع الشي كمجموع الانسان باعتبار
الحيوان المذكور في الوجودين اي متقدمة عليه في الوجود الذهني والخارجي
معا وتكون بذلك الاعتبار ايضا ممتنعة الحمل عليه اي لاتحمل علي ذلك المجموع
ولا علي اجزايه لانها لما شرط عزلها عن غيرها بحيث تراعي وحدها صارت
مغايرة لمجموع الاجزا ولكل جزء زايد عليها والمغاير من حيث هو مغاير لايحمل
علي مغايره ضرورة لزوم اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الذهني ان كان
الحمل ذهنيا او في الوجود الخارجي ان كان الحمل خارجيا فانك اذا قلت الناطق
حيوان في الخارج او في الذهن كان معناه كما تقدم انهما شي واحد في المحكوم
عليه والماهية بشرط نفي زايد عليها مغايرة للاجزاء وهي جزء خارجي
او ذهني وهو المعني بالمادة والمغاير والجزء من حيث هو كذلك لايحمل علي
المجموع ولا علي جزء مقارن له في ذلك المجموع الا مجازا وحاصله ان الماهية
اذا شرط ان يكون المقارن لها زايدا عليها ويكون غيرها بحيث لاتشتمل علي
المقارن ولا يكون هو عليها اشتمال العارض علي المعروض المتحدي الوجود
اذ بذلك يصح العروض لم يصح الحمل اذ شرطه الاتحاد فحينئذ تكون جزءا ومادة
للموجود الذهني والخارجي فيلزم سبقها لما هي جزء له اذ لايتحقق الكل
حتي يتحقق الجزء علي ما فيه من البحث وسياتي ان شاء الله تعالي وقد توخذ
الماهية لا بهذا الشرط وهو ان لا تشتمل علي ما يقارنها وان لا يصح
تقييدها به لاعتبار مغايرتها لكل ما سواها بل انما اخذت مع تجويز
ان يقارنها غيرها مقارنة توجب اتحادها مع ذلك الغير بحيث يصح
صدقها عليه والعكس وتجويز ان لا يقارنها تلك المقارنة وحينئذ اي وحين
اعتبرت لابشرط مغايرتها لغيرها من كل وجه بل اعتبرت مطلقة تصح
مقارنتها لغيرها متحدة به صدقا وقد يصح عدم مقارنتها كذلك فان
كانت تلك الماهية المجوز فيها ما ذكر مبهمة بمعني انها اخذت محتملة
للمقولية اي لان تقال علي اشياء مختلفة الحقايق ويلزم حيث اخذت

محتملة

محتملة للمقولية علي المختلفة ان تكون غير متحصلة في الخارج بنفسها اذ ما يقال
علي المختلفات الحقايق لاوجود له الا في ضمنها كالحيوان في ضمن انواعه
من الانسان والفرس ونحوها بل انما تكون متحصلة بما ينضاف اليها
من الاجزا فيجعلها احد تلك المختلفات مثل الحيوان فانه انما يتحصل
بنحو الناطق او الصاهل ينضمان اليه فيصير بالاول انسانا وبالثاني فرسا
ومن المعلوم ان المراد بالصيرورة كونه في الخارج متحدا مع ذلك النوع
المخالف للاخر صدقا بحيث يصدق كل منهما علي الاخر في ذلك المصدوق
لا تحول حقيقته في نفسها بما ضم اليها الي حقيقة ذلك المخالف فجنس اي ان
كانت تلك الماهية محتملة المقولية علي مختلفات فهي جنس كالحيوان
علي ما تقرر والمضاف اي تلك الماهية الذي جعلها نفس احد تلك المختلفات
فصل لتلك الماهية كالناطق او الصاهل باعتبار الحيوان كما تقدم وان كانت
تلك الماهية الماخوذة لابشرط مغايرتها لما ينضم اليها غير متحصلة في الخارج
بما ينضاف اليها بل كانت متحصلة بنفسها مع عنوان يضاف اليها شي اصلا
كالبسايط بنا علي وجودها او كانت متحصلة بما ينضاف اليها لا علي ان
يجعلها احد المختلفات كما تقدم في الجنس بل علي ان يكون المجموع نفس حقيقة
افرادها فتلك الحقيقة الماخوذة علي هذا الوجه نوع وقد علم انه قسمان
ما يتحصل بلا اضافة شي الي شي ويسمي البسيط وما يتحصل مع الاضافة
ويسمي المركب فالبسيط مثل العقل بنا علي انه انما اختلفت افراده بالعوارض
ولا جنس له والمركب مثل الانسان الذي اضيفت فيه الناطقية الي الحيوانية
ولا يخفي ما في جعل النوع الذي هو مجموع الجنس والفصل اضيف اليه غيره
فصار حقيقة افراد لا احد المختلفات من التسامح اذ الاضافة الي الحيوانية
لا الي المجموع لكن لما صح اعتبار الحيوان متحدا بالانسان حمل الحيوان
بسبب ما اضيف اليه نوعا لانهما في الخارج بذلك المضاف شي واحد
والصواب ان يقول ثم ان تحصلت الماهية بنفسها لا بما ينضاف اليها
فان اشتملت علي جزئين فاكثر فنوع مركب والا فبسيط ولكن حين ظهر المقصود
لم يضر ما في العبارة ثم نوضح مضمون هذا الكلام بالنسبة لما تقدمه
ليتضح فقال فالحيوان اذا اخذ بشرط ان لايدخل فيه الناطق اي

ان لايشتمل علي الناطق اشتمال العارض علي المعروض او العكس فلا يقال
باعتبار الذهن او الخارج هذا الناطق حيوان ولا هذا الحيوان ناطق بل
كانه قيل هذا الحيوان الخالي عن الناطق الذي ليس ناطقا ولا الناطق اياه وذلك
بان يعتبر من حيث انه جسم نام حساس متحرك بالارادة فقط وليس
موصوفا بالناطق مادة للانسان وجزء اي اذا اخذ بهذا الشرط المقتضي
لمغايرته للناطق ولا يصدق احدهما علي الاخر يكون مادة اي اصلا يتركب
منه الانسان ومن غيره ويكون جزا له اي للانسان وجزء الشي الذي هو
مادته غير محمول عليه كالتراب والما والنار والهوا بنا علي ان بدن الانسان
خلق منها فلا يحمل واحد منها عليه كما لا يحمل عليه يده او رجله فلا يقال
بهذا الاعتبار الحيوان ناطق ولا الناطق حيوان ولا الانسان حيوان ولا
الحيوان انسان اذ لو انا قلنا الحيوان الذي هو ليس هو بانسان ولا
ناطق هو انسان او ناطق او الانسان او الناطق اللذان هما غير ذلك
الحيوان هو ذلك الحيوان وهو تناقض واذا اخذ الحيوان بشرط ان يدخل
فيه الناطق بمعني ان الحيوان الماخوذ هو المشتمل علي الناطق بان اعتبر
الناطق داخلا فيه عارضا له عروض الشي لمقارنه فذلك الحيوان الماخوذ
بهذا الاعتبار هو نوع اذ كانا قلنا هذه الحيوانية نعني بها الحيوانية
المقيدة بالناطقية ولا شك ان الحيوان المقيد بالناطق هو الانسان
نفسه وهو نوع يتحصل بنفسه في افراد متماثلة بالحقيقة لا تختلف الا
بالعوارض واذا اخذ الحيوان لا بشرط احدهما اي من غير اشتراط احد الامرين
فلم يشترط فيه نفي غيره عنه كالناطقية حتي يكون جزا ماديا فلا يحمل
علي الماهية ولا اشترط فيه تقييده بالفصل كالناطقية حتي يكون
نوعا بل اخذ مطلقا عن احد الشرطين فبقي محتملا للتقييد بهذا او بهذا
فهو جنس له اي للانسان محمول عليه بواسطة حصول حصة منه في
الانسان وهي المقيدة بالناطقية واما لو اعتبر ان الحيوان الماخوذ هو
الذي لا يكون ناطقا فلا يحمل علي الانسان ضرورة ان الانسان ناطق فينافيه
باشتراط نفيها عنها فاذا اخذ الحيوان علي هذا الوجه بحيث يصح صدقه
علي الانسان فلا يكون جزا له اذ الجزء ليس نفي الكل والصادق علي الانسان

الذي

١٢٧

الذي هو الحيوان الماخوذ جنسا هو نفس الانسان في الخارج فليس جزا في
الحقيقة للانسان اذ ليس من اجزائه المادية علي هذا الاعتبار وتلك هي
الجزئية الحقيقية وانما يقال له اي للحيوان الذي هو جنس للانسان الجزء اي
انما يطلق عليه انه جزء للانسان ولذلك تسمعهم يقولون الجنس جزء النوع
لما يقع اي انما اطلقوا علي الحيوان الجزئية لوقوعه جزا من حده اي من حد
الانسان الذي هو نوعه فيقال عند تعريف الانسان هو الحيوان الناطق
وجزء التعريف ليس جزا ماديا للحقيقة بل جزء عارض لتحدهما خارجا
ضرورة اي انما قلنا ان الحيوان هو الجنس جزا من الحد لما يعلم بالضرورة من انه اي الحيوان
لابد للعقل عند رومه تحصيل صورة تطابق الانسان الذي هو من انواعه
من ملاحظته في تحصيل صورة الانسان اي لابد حينئذ من ان يلاحظ العقل
جنس الانسان وهو الحيوان ويعني ولابد ان يلاحظ ايضا فصله الذي هو
الناطق عند ارادة تحصيل صورة الانسان الذهنية المطابقة لما في الخارج
لان الشي لا يعرف الا بجنسه وفصله من احتياجه في التعريف الي الجنس
والفصل بحيث لا يتعقل ولا تحصل له حقيقة في العقل الا بما يقال يتقدم
الجنس والفصل علي حقيقة النوع ويعني انما يتقدمان عليه في تعريفه
وحصول صورته في الذهن واما اذا نظرنا لما في الخارج فهو اي الجنس
متاخر عن النوع يعني وكذا الفصل ضرورة اي وانما قلنا يتقدم النوع
علي الجنس في الخارج لما علم بالضرورة من انه اي الشان ما دام لم يوجد
الانسان لم ينظر في حقيقته فلم يعقل له شي يعمه ويعم غيره ومايميه
وغيره داخلا في حقيقته هو الجنس وكذا لا يعقل له ما يخصه داخلا
فيه ما دام لم يوجد وهو الفصل فتقرر بهذا ان قولنا ان الجنس ليس
جزا وانما يسمي جزا لاخذه في التعريف للنوع صحيح لا يرد عليه ان
يقال اذا لم يكن جزا لم يتوقف عليه النوع ولم يصح قولهم لابد
ان يتقدم الجنس والفصل علي حقيقة النوع اذ ما ليس جزء الشي
لا يتوقف عليه تحققه لانا نجيب بما تقرر من ان التوقف والتقدم
للجنس وكذا الفصل علي النوع انما هو باعتبار الحقيقة الذهنية
وتعريفها واما باعتبار الخارج فالجنسية تتوقف ملاحظتها علي

وجود النوع فلا يكون الجنس وكذا الفصل جزءا ماديا بذلك الاعتبار لعدم التوقف
عليهما حينئذ ولا يقال قد قدرنا ولان الحيوان اذا اخذ وحده بحيث يكون كل ما قارنه
زايدا عليه بحيث لا يصدق احدهما على الاخر يكون جزءا ماديا يتقدم ما هو جزء له
وهو الانسان في الوجود الخارجي والذهني وهذا لا يبعد بما تقرر ان الاجزاء المادية
الخارجية لا تكون اجزاء ذهنية كالعناصر بالنسبة الى ذات الانسان لانا نقول وان
كان الامر كذلك لكن سمي جزءا ماديا خارجيا باعتبار انه احد من الاجزاء المادية
لبدن الانسان ولحقيقته خارجا وهي العناصر بناء على ان الجسم مخلوق منها وكذا
الناطق ماخوذ من النفس الناطقة فمعنى مادية الحيوان والناطق في الخارج
اخذهما مما هو مادة في الخارج حتى لو لم يوخذا من اجزاء مادية كاللونية
والتفريق للبصر للبيا من لم يكونا الا سابقين في الوجود الذهني لان اللونية
وكذا التفريق لا مادة لهما يوخذان منها في الخارج بل احدا في العقل وحاصل
ما تقرر في الحيوان ويعتبر في مثاله انه ان اخذ وحده اي بشرط مباينة
لكل ما ينضم اليه كان جزءا ماديا ولا يحمل على ما هو جزء له وهو الانسان ولا
على بعض اجزاءه وهو الناطق وان اخذ بلا هذا الشرط بل مع احتمال ان
يتقيد بالناطق وان لا يتقيد فان تقيد به فهو نوع باعتباره مع ما تقيد به
والا فهو جنس صادق على اجزاء الماهية وعليها لانه اعتبر حينئذ عارضا
او معروضا للماهية او لاجزائها وهو مع ما يحمل عليه متحدان خارجا وتسمية
حينئذ جزءا باعتبار ماهية النوع توسع لوقوعه جزءا في التعريف وجزء
التعريف لا يكون جزءا ماديا لاشتراط صدقه على المعرف والمادي لا يصدق
عليه فافهم **البحث الثالث** من مباحث الماهية في بساطتها
وتركيبها وما يتعلق به **الضرورة** العقلية **قاضية** اي حاكمة **بوجود**
الماهية المركبة اي يعلم بالضرورة ان الماهية المركبة موجودة وهي التي
تلتئم من عدة امور او من امرين اما ذهنا اذا كان التركيب معتبرا عقليا
كالماهيات التي لها اجناس وفصول كماهية الانسان والفرس واما خارجا
ان كان معتبرا خارجا كبدن الانسان من العناصر الاربعة بناء على انه مخلوق
منها وكافراد الانسان المركبة من الجسم والنفس الناطقة وكذا الماهية
البسيطة فان الضرورة قاضية بثبوتها سواء اعتبرت بساطتها عقلية

كالاجناس العالية فانه لا جنس لها ولا فصل فلا تركيب عقلي فيها او اعتبر
خارجيا كالمجردات مثل العقل والنفس فانهما في الخارج لا جزء لهما من العنصرية
او النفس والبدن وان اعتبر لهما تركيب عقلي فالماهية المركبة على هذا
قسمان مركب عقلي ومركب خارجي والبسيط كذلك فالمجموع اربعة وقد مثل
لها هكذا ايذكرون هذه البسايط وهذا التركيب وفيه شيء لانه ان اعتبر في
المركب العقلي ما يحصل به تميزه في الجملة ولو لم يكن جنسا وفصلا فكل شيء
مركب عقلي اذ لا بد له من مميز ومشترك وان كانا خارجين كالوجود والعدم
واذا اعتبر الجنس والفصل الوجوديين لزم كون الحقايق المتحصلة بالحدود
مركبة عقلية بسيطة خارجية فلا يحتاج الى التمثيل للبسيط الخارجي بالعقل
والنفس فتامل وقد عرفت بما ذكر ان التمسك بالضرورة في ثبوت الماهية
البسيطة كاف **و**لذا ان تقول في اثباتها ايضا اذا ثبتت المركبة **فلابد من انتهائها**
في تركيبها **الى** الماهية **البسيطة** تكون جزء تلك المركبة وذلك ان كل مركب
من اجزاء عقليا كان التركيب او خارجيا ففيه عدد والعدد لا بد ان ينتهي في
قسمته الى واحد وهو لا يقبل القسمة وما لا يقبل القسمة بسيط وان لم
ينته لزم تحقق اعداد لا تتناهى وهو محال ولو سلم فالواحد وهو لا يقبل
الانقسام موجود في عدد اجزاء ذلك المركب ولو على تقدير صحة تركبه
من اجزاء لا تتناهى وهذا الوجه يجري في كل مركب ويختص المركب العقلي بانه
ان لم تنته اجزاؤه الى واحد لا يقبل الانقسام لزم تصور ما لا يتناهى دفعة وهو
واستضعف الوجه الاول بانه ان عني الواحد الذي يتركب منه مطلق العدد
اعني المقدار المحصل من الواحد فالواحد ليس جزءا من مفهومه عقليا
اذ ليس جنسا له ولا فصلا ولا جزءا خارجيا اذ لا وجود للعدد بهذا الاعتبار
وعلى تقدير اعتباره خارجيا برعاية انه مادي للعدد في نفسه فلا
يفيد استلزام المركبة للبسيطة مطلقا الذي هو المقصود من الاستدلال
وانما يفيد استلزام الماهية العددية للبسيطة دون ساير الماهيات
فلا يفيد المطلوب وان عني مصدوق ذلك العدد وهو المعدود فلا يلزم
وجود واحد لا ينقسم فيه اذ الخصم اذ يلتزم ان كل ما يوجد مركب غاية
ما يلزم فيه وجود ما لا يتناهى وهو بصدد المنع واستضعف الثاني

اي بانه لا يلزم تصور الماهية بالكنه بل ولا لامتناع تصور ما لا يتناهي ثم نبه علي
مايدل علي تركب الماهية فقال **ويدل علي** وجود **التركيب** في الماهية **الاشتراك**
اي يدل علي تركب الماهية كون تلك الماهية مشاركة لاخرى في معني ذاتي
لهما والمراد بالذات هنا ماليس عرضيا لا الجزء الداخل في الذات اي الماهية
لانه لو اريد به الجزء كان المعني انه يدل علي التركيب وجود جزء للذات وهو
اخبار بمعلوم ولا يحتاج حينئذ الي قوله **مع الاختلاف في ذاتي** اخر **او مع الاختلاف**
في شي من لوازم الماهية وذلك ظاهر وحيث اريد ماليس بعرضي فلا
بد بعد الاشتراك فيما ليس بعرضي من الاختلاف بين الماهيتين في جزء ذاتي
اخر فتتركب الماهيتان اذ لكل منهما جزآن جزء مشترك وجزء وقع به الاختلاف
او في شي من لوازم الماهية حيث لم يدرك ذاتي وقع به الاختلاف لان
الاختلاف في لازم الماهية يدل علي ان الجزء الذاتي المشترك ليس
هو تمام الماهيتين معا والا لزم كون تلك اللوازم موجودة مع ذلك
التمام اذ هي حينئذ لازم لها فلا يقع الاختلاف به واذا لم يكن الجزء الذاتي
المشترك تمام الماهيتين فالتي اختصت بلازم لتقسيمها انما اختصت
به لجزء ذاتي زايد فتكون مركبة اما الاشتراك في ذاتي مع التخالف في اخر
فكما في ماهية الانسان والفرس المشتركتين في الماهية الحيوانية الذاتية
المختلفتين في الناطقية الذاتية للاول والصاهلية للثاني واما
الاشتراك في ذاتي اي ماليس بعرضي مع التخالف في اللوازم فكما في ماهية
الجسمية والجوهرية فانهما متشاركتان في مطلق الجوهرية وهي نفس
ذات الجوهر وسميت ذاتية اذ ليست عرضية ومختلفتان في لوازم الجسمية
من النمو في الابعاد ونحوه فدل علي تركيب الجسمية لوجود لوازم
تختص بها الا بما اختصت بها لماهيتها الا لجزء زايد علي مطلق
الجوهرية اذ لو كانت لازمة لها من حيث الجوهرية لم تختص بها فتقرر
بهذا ان مايدل علي التركيب هو الاشتراك في ذاتي اعني ماليس بعرضي
مع الاختلاف في ذاتي اخر ويوجب تركيب الماهيتين معا او الاشتراك
في ذلك الذاتي مع الاختلاف في لوازم الماهية ويوجب تركب التي اقتضت
ذاتها تلك اللوازم **ولا** يوجب التركب في الماهية **مجرد الاشتراك**

في

في ذاتي او ماليس بعرضي **او مجرد الاختلاف في ذاتي** كذلك بل لابد مع
الاشتراك في ذاتي من اختلاف في ذاتي اخر او في لازم للماهية كما قررنا الا ترى
الي الجوهر فانه مشارك للجسم في ذاتي هو نفسه اذ ليس عرضيا لنفسه
ولما لم يخالفه في ذاتي اخر ولا في لازم من لوازم ذاته لم يلزم تركبه لانه
جنس عالي فلا جنس له ولا فصل فلا تركب وكذا لابد مع الاختلاف في ذاتي
من وجود الاشتراك في ذاتي اخر فيحصل التركيب والا جاز ان يكون الذاتي
المختلف فيه نفس تمام الماهيتين وهو بسيط فلا يلزم التركب ويكون
الاختلاف بالعوارض كالنقطة والوحدة اختلفتا في ذاتي هو للاولي البداية
للخط وهو نفس تمام ماهيتها وفي الثانية نفي الانقسام وهو نفس تمام
ماهيتها فلم يلزم تركبهما اذ اختلفتا بالعوارض كالامكان والعارضية ولما
كان التركيب والبساطة متنافيين بالتفسير السابق وربما اعتبر فيهما معني
اضافيا لا حقيقيا فلم يوجب تباينهما نبه علي ذلك فقال **وقد يعتبر**
التركيب في الماهية **والبساطة** فيهما **متضايفين** بان يعتبر ان المركب انما
كان مركبا لتركبه من كذا او البسيط بسيطته انما ثبتت لكون الغير تركب منه
وان كان ذلك البسيط مركبا في نفسه مركبا واذا اخذ التركيب والبساطة بهذا
الاعتبار هنا ويسميان بذلك الاعتبار اضافيين وقد تقدم ان البسيطة ما لا
جزء لها والمركبة ما لها جزء وان لم تلاحظ مضافة لجزء منهما وتسميان
حقيقيتين بذلك الاعتبار السابق **فحينئذ يكون بين البسيطتين** اي الماهية
البسيطة الحقيقية والماهية البسيطة الاضافية **عموم من وجه** وخصوص
من وجه اخر فيجتمعان في الواحد الذي هو جزء العدد فانه بسيط لا جزء له
فهو حقيقي ومركب منه العدد فهو مضاف وتنفرد البسيطة الحقيقية
في العقل ونحوه فانه لا جزء له فهو حقيقي ولا يتركب منه شي فليس اضافيا
وتنفرد البسيطة الاضافية في الجسم فانه اضافي لتركب الحيوان منه
وليس حقيقيا لتركبه في نفسه **ويكون بين المركبتين** اعني الحقيقية
والاضافية **مساواة** فتصدق احداهما حيث صدقت الاخرى وتنتفي
حيث انتفت وهو معني المساواة ولكن هذا التساوي انما ثبت بين المركبتين
اذ لم يشترط في القسم **الاضافي اعتبار الاضافة** فيه انه اذا ارتفع اعتبار

الاضافة فلا يبقي الا ان له جزا يضاف اليه في نفس الامر وان لم تلاحظ تلك الاضافه
وكلما كان له جزء يصح ان يضاف اليه في نفس الامر فهو مركب حقيقي وكلما مركب
حقيقي وهو الذي له جزء يصح ان يضاف اليه فيكون مركبا اضافيا فقد تساوي
القسمان هذا ان لم يشترط اعتبار الاضافة واما ان اشترط كان بينهما
عموم باطلاق واليه اشار بقوله و يكون بين المركبين عموم مطلق ان اشترط
اعتبار الاضافة في المركبة المضافة والاخص منهما منهما هي المضافة والاعم
هي الحقيقية لانا ان اعتبرنا الاضافة كان المعني ان المضافة هي التي
لوحظ تركيبها من جزها المعين ووجود الجزء في الجملة اعم من ملاحظته فلا
توجد المضافة حتي يلاحظ لها جزء وتوجد الحقيقة وان لم يلاحظ فتكون
الاضافية اخص والحقيقية اعم مطلقا هذا هو التحقيق في النسبة بين
البسيطين والمركبين و اما ما قيل من ان البسيط اي القسم البسيط الحقيقي
اخص مطلقا من الاضافي لانه كلما كان الشي بسيطا حقيقيا بان لا يكون له
جزء كان اضافيا للزوم التركب منه ومن غيره وليس كلما كان الشي بسيطا
اضافيا كان حقيقيا لصحة ان يكون الاضافي مركبا في نفسه فلا يكون حقيقيا
والمركب اي والقسم المركب بالعكس بمعني ان المركب الاضافي اخص مطلقا من
المركب الحقيقي لان الاضافة تركيب مع ملاحظة التركيب والتركيب الحقيقي
مجرد تركيب فكلما ثبتت الاولي ثبتت الثانية دون العكس علي ما تقرر انفا
ففاسد اي هذا القول باطل بالنسبة الي البسيط لانه مبني علي ان البسيط لابد
ان يتركب منه الغير وقد تقدم ان نحو العقل بسيط لا يتركب منه الغير ولو سلم
فالواجب ان يكون بينهما عموم من وجه باعتبار الاضافة وعدمها مع زيادة
قسم في الاجزا لا يصدق عليه احدهما فان كان حقيقيا ولم نعتبر اضافته
كالجوهرية فهو حقيقي لا اضافي ولو تركب منه الغير وان اعتبرت اضافته
فحقيقي واضافي وان اعتبرت اضافته وهو مركب في نفسه فاضافي كالجسم
للحيوان لا حقيقي لتركبه وان لم تعتبر اضافته وهو مركب في نفسه كالجسم
حيث لا يعتبر مضافا فليس حقيقيا لتركبه ولا اضافيا لسقوط اعتبار اضافته
والقول باعتبار الاضافة في المركبين دون البسيطين كما اقتضاه كلام هذا
القايل تحكم لا يلتفت اليه ولما كانت المركبة ذات اجزا فرع علي ذلك ما يلزم

اجزا

اجزاها فقال و اذا كانت المركبة لا معني لها الا ما لها اجزا فلا بد من تقدم الجزء
لوجود تلك الماهية ذهنا وكذا لا بد من تقدم الجزء لوجودها خارجا بمعني ان
الماهية يفتقر وجودها الذهني والخارجي الي وجود كل ممكن جزء من اجزايها
حتي لو انتفي واحد من اجزايها انتفت اذ لا وجود للكل بدون الجزء فعدمها
يكون في عدم واحد من اجزايها ووجودها لا بد له من كل جزء فالانسان مثلا
لا وجود لحقيقته ذهنا الا بوجود كل من جنسها وفصلها الذين هما الحيوان
والناطق المركبة هي منهما وكذا البيت مثلا لا وجود لها في الخارج الا بوجود
الجدار والسقف المركبة هي منهما خارجا ومعني التقدم صلاحية الجزء لوجوده
ذهنا او خارجا دون تلك الماهية التي هي الكل ولا شك في صحة حضور الجنس
والفصل بدون الماهية وفي صحة وجود السقف او الجدار بدون البيت
فلا يضر امكان الاقتران في الاجزا الذهنية بحيث لا يتقدم كل واحد حينيذ
علي الكل وكذا الاجزا الخارجية واذا كان الجزء لا بد من تقدمه علي الماهية
في الوجودين اعني الوجود الذهني والخارجي فحينيذ يترتب علي الاول
وهو وجوب التقدم ذهنا ان جزء تلك الماهية يلزمه الاستغنا ذهنا
عن الوسط في التصديق اي لا يحتاج الي وسط وبرهان يتوصل به الي
التصديق بثبوت ذلك الجزء للماهية في الذهن بل بمجرد تصور الماهية
وتصور جزها يوجب التصديق بانه ثابت لتلك الماهية في الذهن من
غير افتقار في ذلك الي الوسط ودليل بل مجرد الالتفات بعد التصور
كاف في التصديق بذلك الثبوت و يترتب علي الثاني وهو وجوب التقدم
خارجا ان جزء تلك الماهية يلزمه الاستغنا عن الوسط في الثبوت
اي في ثبوته للماهية خارجا بمعني ان جاعل تلك الماهية هو جاعل ذلك
الجزء بحيث لا تكون ثم واسطة يتحقق بها بعد جعل تلك الماهية في الخارج
بثبوت ذلك الجزء وقد ظهر ان الاستغنا عن الوسط يعود الي وجوب التقدم
ذهنا والاستغنا عن الواسطة يعود الي وجوب التقدم خارجا والمثال
للاول كما تقدم فان جزء ماهية الانسان ذهنا وهو الجنس اعني الحيوان
او الفصل اعني الناطق لا يحتاج في ادراك ثبوته لماهية الانسان الي
وسط بل يجزم العقل بمجرد تصور الماهية مع اجزاها بثبوت كل من الجزيين

بلا حاجة لدليل والمثال الثاني كما تقدم ايض فان سقف البيت او جدارها
لا يحتاج في ثبوته في الخارج لماهية البيت الي جاعل وراء جاعل البيت
يكون واسطة في ثبوت احد الجزئين لها بخلاف نحو البياض لمطلق الجسم
فان جعل الجسم لا يكفي في كونه بل بل قد يحتاج الي الواسطة كالقصار الان
تبييض الجسم عندنا ولو لم يكن مقارنا للجسم انما هو بقدرة المختار
فالواسطة في تبييضه هي القدرة الموجدة له وعند غيرنا ممن يسند
الامور الي الاسباب العادية تكون الواسطة هو السبب المبيض لتقدم
السبب الموجد فقد تبين ان الحاجة الي الوسط هي الحاجة الي ما يوصل
الي العلم بالشي والحاجة الي الواسطة هي الحاجة الي ما يحقق الشي في نفسه
خارجا فالاستغناء عن الوسط خلاف الاستغناء عن الواسطة كما ان الحاجة
الي كل منهما خلاف الحاجة الي الاخر الا انه يصح اجتماع الاستغنائين في شي واحد
ومفارقة كل منهما للاخر فالانقسام بمتساويين مثلا للاربعة غني عن
الوسط لادراكه بالتصور وغني عن الواسطة لان جاعل الاربعة
هو جاعل الانقسام وكذا بياض سطح الجسم المحقق بياضه غني عن
الواسطة لكونه ضروريا بالشهود وعن الواسطة لان جاعل الجسم
ابيض هو جاعل سطحه ابيض وينفرد الاستغناء عن الوسط في نحو بياض
الجسم المشاهد ابيض اذ لا يحتاج الي دليل وليس غنيا عن الواسطة
لصحة ان يكون بياضه بواسطة مبيض بعد جعله جسما وينفرد الاستغنا
عن الواسطة في نحو تساوي زوايا الشكل المثلث للقائمتين فان جاعل
المثلث هو الذي حقق ذلك التساوي ويحتاج في التصديق بذلك
الي الوسط وقد تحصل من هذا ان لجزء الماهية خواص ثلاث الاولي
تقدمه علي الماهية في الوجود الذهني والخارجي ثانيتها ان
الجزم بثبوته للماهية ذهنا لا يحتاج الي وسط اي دليل بل بمجرد
تصورها وجزئها كاف في الحكم بثبوته لها بادي التفات ثالثها
ان ثبوته لها خارجا لا يحتاج الي واسطة بل جاعل الماهية
هو جاعل ذلك الجزء وقد اشار الي ما هو حقيقي من هذه الخواص
والي ما هو اضافي بقوله الخاصية **الاولي** من هذه الخواص

الثلاث

الثلاثة الثابتة للجزء **حقيقية** بمعنى انها له من جهة حقيقته اي من جهة انه جزء
الماهية والالم يسبق في احد الوجودين اذ كل ما هو خارج عن الماهية تابع لوجودها
ذهنا وخارجا وان كان لازما بينا كالانقسام بمتساويين لماهية الاربعة **و**اما
الخاصتان **الاخريان** الثابتتان لجزء الماهية وهما الاستغنا عن الوسط في الجزم
بثبوت الجزء ذهنا والاستغنا عن الوسط في ثبوته للماهية خارجا علي ما تقرر
فيما تقدم فهما **اضافيتان** اي انما ثبتتا للجزء بالاضافة الي بعض ما هو خارج عن الماهية
كطول منارة طويلا في نفسه في السما مقدار الف ذراع مثلا فان ادراك كون
طوله هذا القدر يفتقر الي وسط هندسي ومساحي يدرك به قدره وكبياض
الجسم في الجملة فقد يفتقر الي واسطة هو القصار مثلا علي ما تقدم والا ن
فبعض ما هو خارج عن الماهية ثبتت له هاتان الخاصيتان ايضا كما ثبتتا
للجزء مثل الانقسام بمتساويين للاربعة فانه لازم بين خارجي لا يحتاج الي
وسط ولا الي واسطة فكون الجزء يختص بعدم الافتقار الي الوسط والواسطة
انما هو بالنسبة الي اللوازم الغير البينة المحتاجة الي وسط والغير المباشرة
المحتاجة الي واسطة كالمثالين وقد ورد علي كون التقدم في الوجودين
خاصا بالجزء ان الجزء الواحد لا يعرض له التقدم في الوجودين مقابل المعنى
ان الوجود الذهني يتقدم فيه الجزء الذهني كالجنس او الفصل والعيني
يتقدم فيه الوجود العيني كالسقف او الجدار للبيت علي ما تقرر فيما تقدم
وحينئذ يلزم ان يشارك الجزء العيني العلة الفاعلية فانها متقدمة في
الوجود العيني وليست جزءا فتكون الخاصية انما ثبتت للجزء العيني باعتبار
غير العلة الفاعلية فتكون هذه الخاصة اضافية للجزء العيني فلا تكون
حقيقية واجيب بان الجزء الواحد هو في نفسه معروض الجزئية العينية
والذهنية باعتبارين فمن حيث انه جنس مثلا متقدم في الوجود الذهني
ومن حيث انه طبيعة حيوان متقدم في الوجود العيني وليست العلة الفاعلية
كذلك فتكون هذه الخاصة حقيقية الا انها لا تشمل جميع الاجزا كاللونية للسواد
فانها متقدمة من حيث الجنسية ذهنا وليست متقدمة خارجا عن السواد
اذ ليست موجودة خارجا بل الموجود السواد وهذا ظاهر الا ان كون اللونية
مخالفة للحيوانية فيه نظر فانه ان نظر الي ما في الخارج فلا تميز بين الحقيقة

الانسانية والسوادية وماجعل جزاجنسا لكل منهما وان نظر الي الذهن فالتميز
متحقق بينهما اللهم الا ان يراعي الماخذ فنوموجود للحيوانية مستقل في الخارج
كما تقدم اذ هو البدن باعتبار العناصر ولم يوجد للوتية فتامل ولما كان المراد
بالماهية المركبة هنا ماعدا واحدا اذا اجزا في الجملة بحيث يطلق عليه الاسم
الواحد سوا اوجب له التركيب الاتحاد بحيث لاتميز لجزء عن اخر خارجا كماهية
الانسان اولم يوجب له كماهية الجيش والتركيب الاول هو الحقيقي والثاني
اعتباري اشار الي ذلك ولما يتعلق به فقال **والتركيب** الذي تتحقق به الماهية
المركبة في الجملة **قد يكون حقيقيا** بمعنى انه قد يكون هو الذي ينبغي ان
لايسمي بالتركيب سواه لكونه اثرتا ثيرا بليغا كما يقال هذا هو الانسان
الحقيقي هو الذي تصير به الماهية المركبة شيا واحدا وتصير الاجزا ممتزجة
بامتزاج يحدث لها صورة نوعية بحيث لاتتميز اجزاؤها حال التركيب في الخارج
اولا تتميز في الخارج اصلا واذا كان التركيب على هذا الوجه **فحينئذ يلزم**
احتياج بعض الاجزاء الي البعض في التحصل والوجود علي وجه الاتحاد
والتقيد لانه اذا انتفت حاجة الاجزا بعضها الي بعض صح لكل جزء وجود
مستقل فلا يوجب التركيب الاتحاد فلا يكون التركيب حقيقيا ثم الحاجة
قسمان احدهما ان تكون بحسب الاصل من الجانبين بان يحتاج كل جزء الي
اخر دون العكس والثاني ان تكون من الجانبين معا بان يحتاج كل جزء الي
صاحبه علي وجه لادور فيه فالاول **كما في صورة المركب المتقومة**
ويعني بتلك الصورة الماهية التي تتقوم وتتحقق في وجودها الخارجي
باجزائه المادية اي اجزاء ذلك المركب الذي هو الصورة وبه يعلم ان
اضافة الصورة بيانية واراد بالمادية ما يحصل به الوجود الخارجي
وذلك مثل المركبات المعدنية والنباتية فانها ماهيات مركبات من
العناصر الاربعة التي هي الما والنار والهوا والثرا علي ما ياتي في مقصد
الجواهر فصورة النبات الخاصة به اعني ماهيته التي صار بها اهلا للتاثير
العادي فيما يراد منه كالغذا وكذا صورة المعدن التي صار بها اهلا لما يراد به
من التطرق والانتفاع المختصة به مركب كل منهما من تلك العناصر وبها قوامه
الخارجي فصورة كل منهما اي ماهيته تحتاج الي تلك الاجزا التي هي العناصر

وتلك

وتلك العناصر لا تحتاج بحسب الاصل في تحصلها وتقومها الي تلك الصورة
وانما قلنا بحسب الاصل للاشارة الي حاجتها في الحالة الراهنة الي الصورة
في حصول النوعية وبعضها الي بعض في حصول المزاج المبدل لها علي ما ياتي
ان شا الله تعالي **وكما في الجنس** مثل الحيوان **الذي هو امر مبهم** حيث اخذ بلا
شرط شي وصلح حينئذ الصدق علي كل نوع فافتقر الي ما يحصل تعينه ورفع
ابهامه **فلا يتحصل نوعا حقيقيا** بان يصير متصفا بالعارضية او المعروضية
لما تحصل فيه **الا بانضمام الفصل** اي لا يتحصل برفع ابهامه الذي افتقر هو
اليه الا بانضمامه للفصل الرافع لابهامه المصير له متعينا لنوع خاص فصار
الجنس في رفع ابهامه وتحصيل تعينه مفتقرا للفصل بخلاف الفصل فانه
متعين بدون الجنس فاحتاج الجنس الي الفصل بمجرد الاعتبار دون العكس
وهذا الذي تبين وهو ان الفصل يرفع ابهام الجنس ويوجب تعينه لنوع
مخصوص حيث احتاج الي رفع ذلك الابهام بالتعين **هو معني عليته**
للجنس بمعنى ان الفصل علة لتعين الجنس وتحصله بنوع مخصوص بسبب
رفعه ابهامه وليس معني كون الفصل علة الجنس انه يحقق وجوده ذاتا
اوانه لا يتحقق ذهنا الا به **والا** بان لم يرد المعني الاول بالعلية بل اريد هذان
او احدهما **فلا** تصح عليته للجنس لان العلة تتميز عن المعلول فلا يصح كونه
علة لوجوده خارجا اذ العلة الخارجية تتميز عن المعلول وكذا لا يتوقف الجنس
علي الفصل في التعقل الذهني فلو كان علة باحدهما لزم من كونه علة
في الذهن ان لا يعقل الا بالفصل وهو باطل ومن كونه علة في الخارج ان يتميز وهو
باطل اذ **لا تمايز في الخارج بين الجنس والفصل** اذ الحيوان الذي هو الناطق
في الخارج شي واحد اذ ليس ثم شي هو الحيوان واخر هو الناطق بل ثم شي هو
الانسان يصدق عليه الحيوان والناطق **بل** لا تمايز بين **النوع** المعتبر تركيبه
من الجنس والفصل **و** بين **الشخص ايضا** الذي هو زيد مثلا مع ان زيدا مشخصا
مشاهدة واذا لم يكن التمايز بين النوع والشخص فكيف يتوهم بين الفصل
والجنس المعتبرين عارضين لما في الخارج **فزيد** مثلا **هو الانسان** في الخارج
وهو الحيوان فيه **وهو الناطق** فيه فلا يصح ان يكون بعضها علة لبعض
للاتحاد وعدم التمايز والعلة يجب ان يتحقق وجودها وتتميز عن المعلول

وهذه لاتمايز بينهما في الخارج واذا التمايز بينهما في العقل من جهة انه اذا لاحظ شيا
فانه يحصل من ذلك الشي صورا اعتبارية متعددة عنده لك العقل الملاحظ
لذلك الشي وان كان في الخارج المطابق لها متحدا ثم تحصيل العقل اياها متعددة
انما يكون باعتبارات مختلفة مثلا اذا لاحظ زيدا مع اشخاص نوعه هل هو
تسيهما او مباين وجد فيه اعتبارا يباينهما به ويختص به كالمشخصات فيجد
انسانيته غير انسانية عمرو وبكر مثلا واعتبارا يماثلهما به وهو مطلق
الانسانية بالغاء تلك المشخصات فيجد الفرق بين زيد ومطلق الانسانية
بهذا الاعتبار واذا لاحظه مع افراد الانواع هل يباينها او يوافقها وجد معنى
يعمهما معتبرا على وجه الانقطاع عما قيد به وهو الحيوانية المسماة بالجنس
ووجد معنى يباينهما به وهو الناطقية المسماة فصلا فيجد هناك
اشيا متغايرة بهذه الاعتبارات الشخصية والنوعية والجنسية والفصلية
وفي الخارج ليس ثم الا شخص واحد موصوف بالعوارض الوجودية كالالوان
والاكوان والاجناس من حيث هي اجناس استوت في هذا الاتحاد وان
كان لبعضها ماخذ منفرد الوجود كما تقدم في ماخذ الجسمية وهو البدن
من حيث التركيب من العناصر وفي ماخذ الفصل وهو النفس الناطقة
فان البدن والنفس ينعزل كل منهما عن صاحبه ولكن صحة تمايز الماخذ
المادي لا يوجب صحة تمايز الاجناس والفصول ما دامت اجناسا وفصولا
فافهم ثم اشار الى الثاني من قسمي التركيب الحقيقي بقوله واما الثاني وهو
ما تكون الحاجة فيه من الجانبين فكالهيولي والصورة المفتقر اي اللتين
يفتقر كل منهما الى الاخرى ولكن الافتقار من كل منهما يتعين ان يكون باعتبار
يخالف به افتقار الاخرى اذ لو افتقر كل منهما الى صاحبتها من وجه واحد
كان تفتقر هذه الى تلك في نفس وجودها وتفتقر الاخرى الى هذه في
نفس وجودها ايضا لزم الدور وافتقار كل منهما من الهيولي والصورة الى
صاحبتها متقرر لما سيجي ان شا الله تعالى من ان الهيولي لا يصح وجودها
في اصلها بدون الصورة والعكس فهيولي الفلك اي معروض صورته
الخاصة المشتملة على وضع اجزاءه الخاصة محال وجودها عند الفلاسفة
بدون الصورة وكذا الصورة بدون الهيولي وكذا هيولي الما والارض والنار

والهوا

والهوا والهيولي يرجع معناها الى ما تركب منه ذو الصورة فاذا تحقق تلازمهما
فقد احتاج كل منهما الى الاخرى فماهية ذي الهيولي والصورة مركبة من جزئين
يحتاج كل منهما الى الاخر ولكن باعتبارين مختلفين على ما ياتي ان شاء الله تعالى
من ان الهيولي يفتقر الى الصورة في بقايها لكن لا الى شخص الصورة بل الى
نوعها بمعنى ان هيولي النار مثلا يفتقر الى صورة النار او الى صورة الما
او الى صورة الهوا او الى صورة الارض فتتوارد هذه الصور عليها وتبقى بنوا ردها
ولصحة توارد ها عليها يصح انقلاب الما هوا مثلا والعكس والصورة تفتقر
في تشخصها الى شخص الهيولي المتعينة اذ لا وجود لها الا بالهيولي ولا ينتقل
توارد الهيوليات على صورة واحدة فقد انكشفت جهة التوقف بكون الذي
للهيولي باعتبار كونه الى نوع الصورة وفي البقا والذي للصورة باعتبار
كونه الى شخص الهيولي في الوجود وانت خبير بان دفع الدور يكفي فيه عدم
كون كل منهما علة لوجود الاخرى ويا تي بيانه ان شا الله تعالى فاختلاف
جهة الحاجة لا يفتقر اليه بعد نفي علية الوجود اذ الحاصل التلازم ولا
مانع فيه اتحدت الجهة او اختلفت وسياتي ان شا الله تعالى مزيد تحقيق
لهذا ثم اشار الى القسم الثاني من قسمي التركيب وهو الاعتباري فقال
وقد يكون التركيب الذي هو في اجزا المركب الموضوع له اسم واحد اعتباريا
كما في العسكر فان اجزاءه اعتبر فيهما التركيب اعتبارا لا حاصل له في الخارج
اذ ليس في الخارج الا افراد الجيش وما يتعلق بها وكذا العشرة للاحاد فلا يلزم
حينئذ احتياج بعض الاجزا الى بعض في الحصول الذي به يتحقق حدوث
مزاج صار به المجموع حقيقة واحدة وقد تقدم ما يفيد ان المراد بالحاجة
كون الاجزا اوجب لها التركيب تغيرا وحدوث صورة مخالفة لما كانت عليه
اولا فاحتاج بعضها الى بعض في حصول الاتحاد والتغير وفي حصول صورة
ذات المركب والجيش المركب من احاد الانسان وما يتعلق بها وان احتاجت
الهيئة الاجتماعية الى تلك الافراد واحتاج كل فرد الى اخر في كونه جزء
ذلك الجيش لا تسمى تلك الحاجة حاجة كالاولى التي اوجبت التغير
وحدوث حاجة حقيقية اذ حاجة الافراد في الجيش لحصول تركيب
اعتباري والتام غير متغير وقد علم بهذا ان الحاجة في المركب الى الاجزا

موجودة في الكل بل ويقتضي تركيب الاجزا في الكل ترتب شي لايكون قبل
التركيب كصلاحية الجيش للهزم للجيوش ودفع الكتاب وكصلاحية النبات
المركب من العناصر لما يصلح له من التغذي والتداوي مثلا الا ان التركيب
في مثل الجيش لا يوجب حقيقة وطبيعة ومزاجا اخر بخلاف تركب نحو
النبات فنسبت الحاجة الي الاجزا التي عدا مزاج يحدث طبيعة متحدة في
الخارج حتي لايتميز هذا عن هذا فالحاجة فيه اوكد لظهور التاثير
في تركيب الاجزا فيه بخلاف نحو الجيش ويبقي النظر في حاجة اجزاء
مثل السكنجبين بعضها الي بعض هل تكون مثل حاجة اجزا مثل النبات
في حدوث صورة نوعية جوهرية اوانما فيه مجرد حدوث مزاج
فالتركيب فيه من جنس الجوهر والعرض بنا علي جواز التركيب منهما
فيه تردد ثم نبه علي تقسيم في اجزاء الماهية بقوله والاجزاء المعتبرة
للماهية سوا كانت الماهية حقيقية بان كانت طبيعة واحدة جنسية
او نوعية كطبيعة الحيوان والانسان او غير حقيقية بان كانت معتبرة
ذات تركيب في الجملة تنقسم تلك الاجزا اولا الي قسمين لانها قد تتداخل
وتداخلها بتصادقها في الجملة فالاجزا المتداخلة هي المتصادقة في الجملة
وتصادقها علي ثلاثة اوجه لانه اما ان يكون بالتلازم من الطرفين بمعني
ان كل ما صدق عليه بعضها صدق عليه البعض الاخر وذلك بان يكون
بينها اي بين تلك الاجزا تصادق بالمساوات بحيث متي صدق احدهما
مثلا صدق الاخر ومتي انتفي انتفي الاخر كجزئي الماهية المركبة من
المتغذي والنامي فكل متغذ نام وبالعكس والا يكون التلازم من الطرفين
بل اللزوم من احدهما فقط بمعني ان احدهما كلما صدق صدق الاخر دون
العكس فيكون بين الطرفين تصادق بالعموم مطلقا كجزئي الماهية المركبة
من الحيوان والناطق فكلما صدق الناطق صدق الحيوان دون العكس
فبينهما عموم باطلاق او لايكون التلازم ولا اللزوم من احد الطرفين بل
كل منهما يصدق حيث لايصدق الاخر فيكون بين الطرفين عموم من وجه
وخصوص من وجه كجزئي الماهية المعتبرة التركيب من الحيوان والابيض
فان كلا منهما صادق بدون الاخر ويجتمعان في حيوان مقيد بكونه ابيض

وقد

وقد تتباين تلك الاجزا فاذا كانت الاجزا المتداخلة هي المتصادقة كانت المتباينة
هي التي لاتتصادق اي لايصدق بعضها علي بعض في شي واحد وان كانت متقررة
في ذلك ثم هذه المتباينة اما ان تكون متماثلة في حقايقها كالاحاد التي هي
اجزا العشرة مثلا اذ لايصدق بعضها علي بعض في العشرة وهي متحدة الحقيقة
في انفسها او تكون متخالفة في حقايقها وهذه المتخالفة اما محسوسة كلها
كما يقال في نوع البلقة انها مركبة من البياض والسواد او معقولة كلها كما
يقال في الجسم انه مركب من الهيولا والصورة ولايحس الا الجسم دون كل جزء
علي حدة او بعضها محسوس وبعضها معقول كالانسان المركب من البدن
المحسوس والنفس المعقولة ثم المتباينة فيها تقسيم اخر وهو انها اما ان تكون
وجودية كلها كالنفس والبدن للانسان المركب هو منهما او تكون عدمية
كلها كسلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم للامكان المركب هو
منهما او تكون مختلطة اي بعضها وجودي وبعضها عدمي كالسابقية التي
هي وجودية اذ ليست عدم شي او عدم المسبوقية للاولية المركبة هي منهما
وفيها تقسيم اخر ايضا لانها اما ان تكون حقيقية كلها اي غير اضافية اعتبارية
كالبدن والنفس للانسان او تكون اضافية اي غير اعتبارية كلها كما في
الاقربية فانها من القرب الاضافي وزيادة في ذلك القرب وهي اضافية
ايضا او تكون ممتزجة اي بعضها اضافية وبعضها حقيقية كالخشب التي
هي حقيقية للسرير والترتيب الذي هو اضافي اعتباري فيه اذ هو هيئة
تعتبر في الاجزا الحسية في وضع بعضها بالنسبة الي بعض وللمتباينة
تقسيم اخر باعتبار كون بعضها فيه نسبة الي علة من العلل التي ذكرها
الحكما وكونها ليس فيها تلك النسبة اما التي ليس فيها تلك النسبة
فكالعناصر الاربعة للجسم كما تقدم واما التي فيها تلك النسبة فهي اما
نسبة للعلة الفاعلية كالعطا لذات الفايدة مع كونها صادرة من
الفاعل او للمادية كالفطوسة لتقعير في الانف فان فيه ذات التقعير
مع نسبته للانف الذي هو القابل بمادته لذلك التقعير او للصورية
كالافطس لذات الانف مع صورته التقعيرية او للمعقولية كالمحسن
للذات المتصفة به مع نسبة الاحسان للمعطي له او للغائية كالخاتم

المطلقة مع كونها الغاية التزيين بما فيي هذه المعاني تركب مما بعضه
نسبة للعلة الفاعلية او المادية او الصورية او المعلولية او الغائية
المبحث الرابع من مباحث الماهية في انها مجعولة ام لا ام
الماهية عند اهل الحق وهم اهل السنة من المتكلمين مجعولة اي هي
بجعل الجاعل مطلقا اعني سوا كانت بسيطة او مركبة لا انها غنية بذاتها
عن جاعل من حيث هي وانما افتقرت لجاعل في وجودها خلافا لجمهور
الفلاسفة وجمهور المعتزلة في قولهم انها غير مجعولة مطلقا اي
سوا كانت مركبة كماهية الانسان او بسيطة كالعقل والنفس والجوهرية
والعرضية وخلافا للبعض ممن ذكر في الماهيات البسايط بخلاف
المركبات فهي مجعولة كما يقول اهل السنة فمنها لنا اهل السنة
في اثبات مجعولية الماهية وجوه اربعة الاول منها ان علة الاحتياج
اي علة احتياج الشي الي الجاعل اي الفاعل المؤثر فيه هي الامكان على ما ياتي
تحقيقه اذا كانت علة الاحتياج هي الامكان وهو اي الامكان صفة الماهية
مطلقا اعني مركبة كانت او بسيطة اذ لا يختص الامكان بالمركبة ضرورة انه
ليس نسبة بين الاجزا بمعنى انه ليس هو عدم امتناع تركب هذا الجزء مع هذا
بل هو معنى يعقل لمطلق الماهية بالنسبة الي وجودها وعدمها فان العقل اذا لاحظ
الماهية وان كانت بسيطة ولاحظ وجودها فان ادرك سلب ضرورة الوجود عنها
وسلب ضرورة العدم كانت ممكنة فامكانها سلب ضرورة الوجود والعدم
ولا شك ان هذا المعنى لا يختص بالمركبة فعمت الحاجة الي الجاعل الماهية
المركبة والبسيطة لعموم علتها اياهما فاندفع ما يتوهم من ان الامكان نسبة
بين شيئين اذ معناه قبول الشي لشي ولا يصح ان يكون بمعنى قبول الشي
لنفسه فيختص بالماهية المركبة التي لها جزان فاكثر ووجه الدفع كما
تبين ظاهر لانه نسبة بين الماهية مطلقا وبين وجودها وعدمها
لا بين اجزايها ولا يقال هذا علة يجب قيامها بالمعلول فيتركب باعتبارها
لانا نقول لا يلزم التركيب الا بكونه جزا من الماهية او نسبة بين اجزايها
لا بكونه علة اعتبارية كما هو الواقع واذا اعتبر قيامه بالمعلول ومعنى
كونه ذاتيا ان الذات في قبولها الوجود والعدم لا تحتاج الي عارض يوجب

لها

لها ذلك القبول وليس معنى كونه ذاتيا ان الذات تكفي في تعقله لكونه داخلا فيها
وهو ظاهر ومعلوم ان هذا الاعتراض يؤول لو تم الي مجعولية المركبة دون البسيطة
والجواب المشار اليه كاف وربما يجاب عنه بان مجعولية المركبة اذا سلم استلزم
مجعولية البسيطة ضرورة ان البسايط اذا كانت كلها غير مجعولة لزم ان لا تكون
المركبة مجعولة ايض لكن المركبة مجعولة فلزم مجعولية البسيطة وبيان الملازمة
ان من جملة البسايط الجزء الصوري والهيئة الاجتماعية اذ هي من جملة
الاجزا المركبة من الاجزاء البسيطة واذا كانت الهيئة اعني صورة التركيب
غير مجعولة لبساطتها كساير الاجزا لم يبق للمركبة موضع جعل ولكن
ربما يتخيل في هذا الجواب ان يقال اللازم على بساطة جميع الاجزا تقرر
كل جزء على حدة وحاصله مجموع تقررات وهو لا يستلزم تقرر مجموع
الاجزا الذي هو حاصل تقرر المركبة فلا يلزم من عدم مجعولية البسايط
عدم مجعولية المركبة الا لو كان مجموع التقررات الذي هو ثبوت البسايط
هو نفس تقرر المجموع الذي هو حاصل ثبوت المركبة ونظير هذا ما تقدم
في تصور المجموع الذي هو حاصل ادراك المحدود مع مجموع تصورات
الذي هو حاصل ادراك الحد فكما اختلفا فكذلك امر البسايط والمركبات
ولما استشعر هذا البحث اشار الي جوابه فقال ولا يرد ان يقال عدم
مجعولية البسايط هو ثبوت مجموع تقررات بلا جاعل ولا يستلزم
تقرر مجموع اشيا بلا جاعل الذي هو حاصل ثبوت المركبة بلا جاعل
فيصح ان يثبت الاول دون الثاني لانا نقول الفرق بين مجموع الوجودات
المتصفة بالصورة التي هي منها وهو حاصل وجود البسايط وبين وجود
المجموع الذي هو حاصل وجود المركبة بحسب الخارج اي الفرق بين
الامرين بالنظر الي الخارج غير معقول ضرورة ان وجود الحيوانية والناطقية
مثلا وحصول تقييد احداهما بالاخرى انما هو في الخارج وجود مجموعهما
اذ ليس ثم وجود لكل جزء على حدة ثم وجود يشمل المجموع وذلك ظاهر
وانما التفريق بين وجود المجموع ومجموع الوجودات بحسب التصور الذهني
فقط اذ للذهن ان يلاحظ وجود كل على حدة فيحصل مجموع وجودات
باعتبار ذلك التصور وان يلاحظ المجموع دفعة فيحصل وجود المجموع

في ذلك التصور علي انا نقول اذا لاحظ الذهن الجزء الصوري فقد لاحظ باقي
الاجزا فيتحد في هذه الملاحظة تصور المجموع ومجموع التصورات اللهم الا ان يعتبر
دوام احضار المجموع في تصور المجموع فيتصور الفرق عليه فما تقدم في الحد
والمحدود من الفرق بين مجموع تصورات وتصور مجموع انما صح بالنظر الي الذهن
وتصوره لصحة الملاحظتين واما باعتبار الخارج فلا فرق فيلزم من عدم
مجعولية البسايط حتي الصورة التركيبية عدم مجعولية المركبة ولا يخفي
ما في الكلام من الايجاز ومن الجواب عما لم يذكر من البحث ان كان الكلام هكذا
في جميع النسخ كالتي بين ايدينا وقد اتضح المراد بما قررنا فليفهم **الثاني**
من الاوجه التي هي لنا في اثبات مجعولية الماهية هو انه **لا يعقل التاثير**
من الفاعل في معموله الا بتقرره بتاثيره فيه خارجا فانه لابد في الموجود
في الخارج اذا لم يكن خارجا واجبا من التاثير فيه فلا يتصور ذلك التاثير
في الحادث **الا في تقرر الماهية** لذلك الحادث في الخارج ضرورة ان انتفاء
تقرر ماهية الحادث في الخارج يدفع ذلك الحادث ومعلوم ان ذلك التقرر
هو **بمعني صيرورة تلك الماهية في الخارج** اي صيرورة الماهية للحادث
نفسها في الخارج ومعني صيرورة الشي نفسه في الخارج ان ما يجد منه
عقلا بحيث ذلك الخارجي مطابقا له **ويلزم منه** اي مما ذكر من صيرورة
الماهية نفسها في الخارج بالمعني المذكور **نفي الكون** لها قبل تلك الصيرورة
اذ لو كان لها كون قبل تلك الصورة الحاصلة بالتاثير لم يبق للفاعل
المسمي عندهم علة اثر في ذلك المفعول المسمي معلولا **وذلك لان المعلول**
لو تقرر اي اذا كان متقررا **بكماله** بحيث لا يبقي له شي يحتاج اليه في
تقرره الخارجي **لم يكن** حينئذ لذلك **الفاعل تاثير** فيه اصلا اذ المعلول
انما يحتاج الي العلة في تحصيله فاذا تحصل بكماله لم يحتج الي فاعل يكون
علة لتقرره خارجا فتقرر بهذا ان الماهية تفتقر في تقررها لكونها
ماهية حادث الي تاثير فيها بوجه ما ولو بان يكون متعلق التاثير فيها
الهيئة الاجتماعية من حصولها ونفسها اذ لو لم تفتقر ماهية حادث
الي تاثير اصلا كانت واجبة وتقدير ان التاثير في مجموع الوجود ان لا في
كل وجود من اجزاء الماهية يدفع بما تقدم من انه لا فرق بين وجود المجموع

ومجموع

ومجموع الوجود في الخارج وهذا الوجه مع ما فيه من التكلف يشبه المصادرة
لانه قوله لا يعقل التاثير الا في تقرر الماهية ظاهر ان الماهية موثر فيها وانه
لا يعقل التاثير الا في تقررها وكون الماهية يؤثر فيها ان عني به ظاهره من ان
التاثير في نفسها فهو جعلها المتنازع وان عني التاثير في كونها فهو مسلم وسياتي
الاشارة الي هذا وقد قررناه بما قد تندفع به المصادرة ومع ذلك لا يخلو الكلام
من تكلف **الثالث** من الاوجه التي لنا في اثبات مجعولية الماهية مطلقا انا
نقول **تقرر الماهية** في الخارج **ليس** ثابتا لها **بذاتها** والا كانت واجبة لما تقدم
ان المعدوم لو كان شيئا في نفسه ثابتا لكان ثبوته لازما ذاتيا فيصير واجبا
واذا لم يكن تقرر الماهية ذاتيا **فهو يكون بالفاعل** وهو المطلوب وقد
اجيب عن هذه الاوجه الثلاثة اما عن الاول وهو ان الامكان علة الحاجة
الي الجاعل وهو ثابت للماهية فتفتقر الي جاعل بانه ليس معني امكان الماهية
٢٧ ان لها قبول جعلها من حيث هي بل معني امكانها قبولها للوجود والعدم فيحتاج في
وجودها الي الجاعل اي يحتاج وجودها الي جاعل وهو مسلم وليس محلا للنزاع
وانما النزاع في احتياجها في حد ذاتها الي جاعل من غير رعاية وجودها وذلك
تقريره بان تقول ان اريد ان الامكان علة لحاجة جعلها في نفسها لا في جعلها
موجودة فلا يسلم بل هو مصادرة وان اريد ان الامكان علة لافتقارها الي جعلها
موجودة فهو مسلم وليس هو محل النزاع واما الثاني وهو ان تقرر الماهية
في الخارج لابد فيه من تاثير بوجه ما فتكون الماهية مفتقرة الي جاعل
باعتبار ذلك الوجه اذ لو لم تفتقر الي فاعل اصلا كانت واجبة فيقال عليه
التقرر في الخارج هو حصول الماهية فيه فالتاثير في التقرر يلزم فيه
حاجتها الي مقرر ومحصل فالحاجة لها انما هي باعتبار الحصول اي باعتبار
جعل الماهية حاصلة ولا نزاع فيه والكلام في جعلها نفسها من غير
ملاحظة حصولها والدليل لا يقتضيه وادعاؤه مصادرة كما تقدم
واما الثالث وهو ان تقرر الماهية في الخارج ليس لذاتها فيكون بالجاعل
فان اريد انه كونها مجعولة بلا ملاحظة الحصول فهو مصادرة ولا اثر له
في الدليل وان اريد كونها مجعولة الحصول اي جعلها حاصلة فمسلم وليس
هو المتنازع ولما كانت هذه الردود مشتركة في تاديتها الي جعل الماهية

حاصلة وموجودة وان الافتقار من جهة الوجود والحصول ولا نزاع فيه اذ
لا يراد جعلهما نفسهما الذي هو محل النزاع لعدم اقتضاء الادلة اياه الا ان يراعي
فيهما فيكون مصادرة اشار الي ردها بهذا الوجه المشترك بقوله **ورد الكل**
اي كل من الاوجه الثلاثة بان مآلها **الي مجعولية الوجود** اي الي كون
المجعول هو وجود الماهية مسلم والمتنازع هو جعلها نفسها واعلم ان
الرد يقتضي ان المراد بجعل الماهية المتنازع فيه هو جعل الماهية ماهية
لا جعلها حاصلة وهو مما لا يقع الاختلاف فيه من العقول فان جعل الشي نفسه
ذهنا او خارجا لا معني له اذ هو تحصيل الحاصل واذ قد تقرر فيما تقدم
ان وجود الشي عينه خارجا وان نفس الوجود لما كان امرا اعتباريا عدميا
لا يتعلق به التاثير خارجا وان متعلق التاثير الموجود لا نفس الوجود فجعل
الماهية موجودة معناه ايجادها خارجا فتمت الادلة بهذا الاعتبار ولا
يرد الرد ان اراد الخصم نفي الجعل بهذا المعني الذي هو المقصود وفي اثباته
نفي الشيئية بالمعدوم وان اراد نفي جعل الماهية نفسها فهو ادعاء عدم وقوع
تحصيل الحاصل وهو مسلم ولما كان هذا التحقيق ينفي محل الخلاف احتاج
الي ما يتبين به المراد الدافع للخلاف وسيشير الي ذلك بعد ذكره دليل الخلاف
الرابع من الاوجه التي لنا في اثبات المجعولية للماهية مطلقا انا نقول
الممكن لا بد له من علة والعلة لا بد لها من تاثير في المعلول والتاثير في المعلول
يقتضي انه وقع فيه جعل **فالمجعول** في الممكن الذي هو المعلول **اما** انه هو
الماهية نفسها فيحصل المدعي وهو ظاهر **او** هو **الوجود** وهو اي الانضمام
اجزاء الماهية ايضا **او** هو **اتصافها** اي الماهية **بالوجود** والاتصاف ماهية
ايضا **او** هو **انضمام الاجزاء** اي انضمام اجزاء الماهية بعضها الي بعض والانضمام
ماهية ايضا **وحينئذ الكل** اي كل ما يعتقد مجعولا من تلك الامور **ماهية**
فيلزم من جعل شي منها جعل ماهية فيثبت المطلوب وهو ان الماهية
مجعولة **ورد** هذا الوجه **بانا نختار انه** اي المجعول عند التاثير في
الممكن هو **الوجود الخاص** الذي هو حصول الذات الخاصة المتعينة خارجا
وهو امر جزئي **لا** ان المجعول هو **ماهية الوجود** المطلقة الصادقة علي
هذا الوجود الخاص وعلي غيره وجعل الماهية المطلقة هو محل النزاع

لاجعل

لا جعل فرد من افرادها ويرد هذا الرد بان الماهية من حيث انها كلي يستحيل
جعلها خارجا والا كان الكلي من حيث انه كلي اي قابل للشركة جزئيا اعني غير
قابل لها وهو محال فجعل الماهية من هذه الحيثية خارج عن النزاع ايضا وانما
ينبغي ان يكون محل النزاع ان الماهية المطلقة اي الماخوذة لا بشرط شي
بحيث يصح وجودها هل يصح جعلها خارجا اولا وهو صحيح بايجادها في
ضمن فرد وهو مقتضي الدليل اذ المجعول في الحقيقة هو تلك الماهية
لا وجودها اذ هو اعتباري هذا في الجعل الخارجي واما الجعل الذهني فيصح
في الكلي ايضا بايجاد العلم به او بايجاد العلم والصورة المعلومة بنا علي
الوجود الذهني وههنا لبس ينبغي التنبه عليه وهو ان الصورة الموجودة
في الذهن للكليات ولغيرها اما ان تكون جواهر او اعراضا حيث تكون مصدوقا تما
جواهر ولا اعراضا واذا كانت مصدوقا تها اعراضا فاما ان تكون اعراضا
او جواهر او ليست احدهما فان كانت جواهر لزم قيام الجواهر بالقلب والعروق
تكذبه وان كانت اعراضا لزم مطابقة الاعراض للجواهر اذا كانت مصدوقا تما
جواهر بحيث لو تشخصت كانت جواهر وهو محال وان كانت اعراضا حيث
تكون المصدوقات اعراضا والجواهر حيث تكون جواهر لزم قيام الجواهر
بالقلب في الاول وصحة اجتماع المتضادات في الثاني لصحة تصور هذا
ان كانت جواهر او اعراضا حقيقية وان كانت امثلة لها لزم القول بوجود
المثل المعلقة وهو قول فاسد وان لم تكن جواهر ولا اعراضا ولا امثلتها
لزم القول بادراك ما ليس جوهرا ولا عرضا ولا مثال واحد منهما ولا قائل
به والجواب اما علي القول بنفي الوجود الذهني فالموجود في القلب
هو العلم بتلك الصور وتلك الصور اعتبارية ليست جواهر ولا اعراضا
موجودة ولا يلزم القول بوجود المثل لان هذه امور اعتبارية فاللازم
علي ادراكها هو اللازم علي ادراك حقيقة العدم مثلا ولا يلزم من ادراك
الشي ثبوته في نفسه غاية الامر ان الاعتبارات وسايط في ادراك الامور
الخارجية ويلزم من توسطها ادراكها فمتعلق الايجاد هو العلم الموجود في
القلب وكونه متعلقا بالمدرك بواسطة تلك الامور العدمية كالاوصاف
العدمية السلبية التي لا يتعلق بها الايجاد لذاتها بل يتعلق بملزومها

ككون العلم ليس جهلا واما على القول بالوجود الذهني فلصاحبيها التزام وجود
مثل ليست هي المعلقة بل هي واسطة ليست بموجودة في الذهن وجودا
يترتب عليهما ما يترتب على الخارجيات ولا معدومة عنه حتى ينتفي الوجود
الذهني ونسبتهما من الخارجيات كنسبة الظل من صاحبه بمعنى انهما لو
تحققت خارجا صارت نفس ذلك الشيء ويلزم على هذا ان ادراك العدميات
والامور الاعتبارية ليس بتوسط تلك الصور والالتزام اذ يثبت الوجود
لما هو كالظل وينتفي عما هو كصاحب الظل بل بواسطة صور الموجودات
على طريق المحاكات فالجمع بين الضدين مثلا انما يدرك بصورة الجمع فيما
يصح فيه كالبياض والحركة على طريق المحاكات بمعنى انه لو تصور كانت
صورته هكذا وعلى هذا فالعدم لا صورة له وكذا ساير الاعتبارات
وما يتخيل لها من الصور انما هي صور المحاكات او يلتزم ان لها صورا
في الذهن ولا يلزم من كونها في الذهن ان لها وجودا دون ما هي له
كالظل لان الوجود الذهني كلا وجود فعلى هذا له ان يدعي انه لا امتناع
في صحة ايجاد شيء في الذهن يكون واسطة للتقلب في ادراك العدميات
فتأمله فانه من دقايق اللبس بحثا ومن دقايق الحل جوابا ثم نبه
على دليل المخالف في مجعولية الماهية بقوله **قالوا** اي الذاهبون
الى ان الماهية غير مجعولة ان انسانية الانسان مثلا لم تجعل اذ
لو كانت انسانية الانسان مجعولة بان تحققت **بالفاعل** لذاتها **لما كان**
اي لو كانت الانسانية بالفاعل لزم ان لا يكون الانسان **انسانا عند**
عدمه اي عدم ذلك الفاعل ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء العلة
فاذا كانت علة تحقق الماهية في نفس الامر هي جعل الجاعل فاذا انتفى
الجعل انتفت الماهية فيلزم ان الانسان ليس بانسان عند انتفاء فاعله
لكن نفي الشيء عن نفسه محال فجعل الماهية محال **قلنا** نحن في دفع هذه
الشبهة سلب الانسان عن الانسان في الخارج حيث انتفى جعلها صحيح
اذ المعنى حينئذ ان الجعل للانسان اذا انتفى فليس الانسان في الخارج
انسانا وهذه قضية سالبة لا تقتضي وجود الموضوع فينسلب الشيء
عن نفسه بواسطة انسلابه لان الانسان اذا انتفى في الخارج فلا انسانية

له في الخارج فان المحمول ينتفي لانتفاء الموضوع كثيرا فاذا كان الموضوع نفس
المحمول وقد انتفى فقد انتفى ذلك المحمول عن نفسه الذي هو الموضوع
لانتفاء ذلك الموضوع وهذا امر واضح وانما المحال ان يوجد الشيء ثم يسلب
عن نفسه واما ان يسلب عن نفسه لانتفائه فيه فهو صحيح فانك اذا قلت
الانسان في الخارج انسان فان كان موجودا صح وان لم يوجد كذب وصدق
نقيضه وهو انه ليس في الخارج بانسان اذ لم يوجد حتى يكون ثابتا
لنفسه بخلاف ما اذا قلت الانسان موجود وليس بانسان فهو فاسد
والحاصل ان سلب الشيء عن نفسه على طريق مفاد القضية السالبة
المحصلة فهو صحيح باعتبار الخارج وهذا الصحيح هو اللازم عن نفي جعل
الانسان لانه يستلزم نفيه خارجا فيصح نفي ثبوته ولو لنفسه لانسلاب
نفسه وليس اللازم عن نفي جعل الانسانية انه موجود وانتفت عنه
الانسانية الذي هو مفاد طريق العدول وهو الفاسد وقد تقدم
مثل هذا في نفي شيئية المعدوم ببسطناه هنا ايضا حرصا على دفع المغالطة
به والى هذا اشار بقوله **اللازم السلب والمحال العدول** يعني ان
اللازم عن نفي جعل الانسانية سلب الانسانية حتى من نفسها في الخارج
بمعنى انها لم تتصف بنفسها في الخارج وهو صحيح لانتفائها بانتفاء الجعل
وليس اللازم ثبوتها ثم نفي نفسها عنها الذي هو مفاد القضية العدولية
وهو المحال ثم ان هذا الاختلاف في مجعولية الماهية يكاد العاقل يجزم
بانه لا محل يشبه ان يكون محل الخلاف ولو على وجه يرجع الى الوفاق
لانه ان كان الكلام في ايجاد الماهية في الخارج في ضمن افرادها فلا
معنى لنفي جعلها وان كان الكلام في جعلها في الاذهان فالمعدومات
تتصور ولو كانت مستحيلة بطريق المحاكات او بدونها على ما تقدم فهي
مجعولة ذهنا وتصورا فلا معنى للاختلاف ايضا وان كان المعنى ان الماهية
هل تجعل نفسها قبل وجودها فلا معنى له لان المعدوم لا يتعلق به جعل
وكذا بعد وجودها لانه تحصيل الحاصل فيتعين ان يراد بجعلها التأثير
في ذاتها بايجادها خارجا وهو مسلم ولما لاح هذا الايراد اشار الى
ما يصلح ان يقع فيه الاختلاف بعد الايماء الى البحث ولو كان يرجع الى الوفاق

لئلا يكون كلام العقلا ضايعا فقال فان قيل معلوم عند كل احد ان ليس هنا
اي في فرض كون الماهية مجعولة تاثير من الفاعل في ماهية الممكن
في الخارج وتاثير اخر في وجوده اي في وجود الممكن وانما هنالك تاثير
واحد اوجب كون ماهية الممكن لها تقررا خارجا فلا يتصور الاختلاف
بان يقال المجعول بالتاثير هو الماهية نفسها او المجعول هو وجودها
وحده الا لو امكن تصور تاثيرين يتعلق احدهما بالوجود والاخر بالماهية
وهذا مما لا يذهب اليه و معلوم ايضا بالاتفاق ان ليس لها اي للماهية الامكانية
تقرر في الخارج بدون الفاعل اذ لا يذهب ذاهب الى ان الماهية الامكانية
في الخارج لذاتها بلا جاعل والا لزم انتفاء الامكان واذا كانت الماهية
كذلك فكيف يتصور ان يذهب عاقل الى انها غير مجعولة فما وجه هذا الاختلاف
بين العقلا في كونها مجعولة اولا وحاصله ان التاثير الذي هو الجعل
لا يمكن لعاقل ادعا كونه في الخارج للوجود بدون الماهية ولا للماهية
بدون لزوم الوجود ولا يمكن لعاقل ايضا ادعا تقرر الماهية في الخارج بدون
فاعل فكيف يمكن ادعا ان الماهية غير مجعولة وانما جعل الوجود اجيب
عن ذلك بجواب تبين به ما يمكن ان يكون منشا الخلاف باعتبار النظر الى
جهات فيه مختلفة وذلك انه قد يراد بالمجعولية كون الماهية اوجدها
الفاعل في الخارج وهو اي الاحتياج حينئذ يعم البسيطة والمركبة اذ هو
من لوازم الوجود الخارجي لان الوجود الخارجي الممكن لا بد فيه من الفاعل
في البسيطة والمركبة معا فمن قال بالاحتياج للمجعولية مطلقا نظر الى
ان الماهية في وجودها الخارجي الذي تصير به مخلوطة بل لا بد لها من جاعل
بسيطة كانت او مركبة فيكون المحتاج في الحقيقة هو هوية الماهية
التي صارت بها مختلطة لا الماهية من حيث هي ويصير الاحتياج حينئذ
في كونه من لوازم الوجود كتناهي الجسم فانه من لوازم الوجود اذ يستحيل
وجود جسم في الخارج بلا تناه وليس من لوازم الماهية اذ لا يستحيل تصور
جسم بلا تناه ولا يحيل الجسم عن حقيقة تصوره بلا تناه ومثله الحدوث
في الجسم فانه من لوازم الوجود دون الماهية والفرق بين لازم الوجود
ولازم الماهية ان لازم الوجود تتصور الماهية مع سلبه عنها كالحدوث

يتصور

يتصور الجسم مع سلبه عنه ولازم الماهية لا تتصور مع سلبه عنها حتى لو
تصورت مع سلبه لم تكن هي تلك الماهية كزوجية الاربعة فانا لو تصورنا
الاربعة مع سلب الزوجية عنها لم تكن اربعة بخلاف التناهي للجسم فان
الجسم لو تصور مع سلبه لم يخرج الجسم عن حقيقته بذلك فهو من لوازم الوجود
وكذا المجعولية فان الماهية لو تصورت مع سلبها لم تخرج عن كونها تلك
الماهية ولا يمكن وجودها في الخارج بسيطة كانت او مركبة بدون تلك
المجعولية وقد يراد بالمجعولية ان الماهية حصلت ملتئمة من اجزا وبذلك
تحصل حقيقتها ذهنا فيثبت لها الاحتياج الى الغير في الجملة وذلك في
تحققها من حيث انها ماهية غير مختلطة بان تكون في الذهن فيكون هذا
الاحتياج حينئذ من لوازم الماهية من حيث هي ماهية بلا تعتبر مختلطة
والمختلطة التي تحصل في هوية فرد من الافراد ويختص هذا الاحتياج
على هذا بالماهية المعتبره في المعنى المركب بمعنى ان الاحتياج يكون
للماهية المركبة خاصة على هذا دون البسيطة وكون الماهية في المعنى
المركب من باب كون الجنس في النوع وانما اختص هذا الاحتياج بالماهية
المركبة لان البسيطة لا تحتاج الى الغير في كونها مدركة بخلاف المركبة
فلا تحقق لها من حيث انها مدركة ماهية مركبة الا بالغير الذي هو كل جزء
من اجزايها واذا تحقق ان المجعولية يراد بها احد المعنيين امكن ان يكون
ذلك منشا الخلاف بان ينظر كل الى خلاف ما نظر اليه الاخر من احدى الارادتين
او لا ينظر لاحداهما فمن قال بالمجعولية مطلقا اي من غير تقييد ببسيطة
او مركبة فاما ان اراد ان المجعولية تعرض للماهية المخلوطة باعتبار
الايجاد العيني المتعلق بالهوية ولا شك انه يعم البسيطة والمركبة كما
تقدم او اراد عروضها للماهية لا من حيث ما يرجع الى الهوية بل من
حيث كونها ماهية في الجملة وتكون الحاجة الى الغير لا الى الفاعل
فيكون حاصل قوله ان الماهية المركبة تحتاج من حيث انها ماهية
الى جاعل تنضم به اجزاوها بعضها الى بعض ومعنى الاطلاق حينئذ
عدم التقييد بمعين ويكون قوله على هذا مساويا لمن نفاها عن
البسيطة وذلك انه من نفاها اي المجعولية عن البسيطة انما اراد ان

الاحتياج الي الغير من لوازم ماهية الشي المركب لان المركب لا تتصور
ماهيته ولا تتحقق ذهنا الا باجزائه فهو يحتاج الي كل جزء وجزؤه غيره فالاحتياج
الي الغير للمركب دون البسيط وان اشتركا معا في احتياج الوجود الخارجي لكل
منهما الي الفاعل ومن نفاها مطلقا اعني سواء كانت الماهية مركبة او بسيطة
اراد ان المجعولية التي هي من غير اعتبار ايجادها في الهوية لان المعدوم
لا يتصف بالمجعولية والماهية ما لم تعتبر في الهوية منعدمة فلا يعرض
لها الجعل والحاصل ان مثبت المجعولية مطلقا ينظر الي الجعل الخارجي ومثبته
في المركبة ينظر الي الجعل بمعنى تحقيق انضمام الاجزاء والنافي مطلقا ينظر الي
الماهية من حيث كونها كلية ليست في هوية وقد تحقق بهذا ان لا خلاف
في المعنى حينئذ اذ لا تناقض في كلام المختلفين والحق ان الخلاف مبني
علي شيئية المعدوم وعدم شيئيته كما دل عليه دليل المختلفين كما تقدم
فالمسئلة تتعلق بشيئية المعدوم كما تقدم فتامل الفصل
الثالث من فصول الامور العامة في لواحق الوجود والماهية ونجعله
مناهج اي ونجعل هذا الفصل مناهج خمسة الاول في التعين الثاني في
الوجوب والامكان والامتناع الثالث في القدم والحدوث الرابع في الوحدة
والكثرة الخامس في العلية والمعلولية وانما اختار جعل ابواب هذا
الفصل مناهج لان ما ذكر فيها يتوصل به الي امور دقيقة هي طرق
لمعاني دقيقة والطرق مناهج ولو سماها غير ذلك صح ايضا المنهج الاول
من تلك المناهج في التعين ويعبر فيه بالتعين وهو التشخص والتشخص
في الاصل صيرورة الشي شخصا معينا بحيث لا يقبل الاشتراك على
عكس الماهية القابلة للاشتراك والمراد به هنا ما صار به الشخص
شخصا بحيث يمتنع وجوده في افراد متعددة لا نفس الصيرورة وان
كان هو ظاهر العبارة ولما كان ما تشخص به الشي وتعين به لا تكاد
العبارة تعينه عدلوا عن تعيينه ليظهر انه وجودي او عدمي وعبروا عنه
بلفظ التعين ثم اشتغل من ادعي وجوديته باقامة الدليل على مدعاه
وكذا من ادعي عدميته وانما قلنا لا تكاد العبارة تعينه لان الانسان
مثلا من حيث انه ماهية وكلي يوجد في افراد كثيرين يجب ان يتقطع

من

من تلك الحيثية عن ما يشخصه خارجا اي يصيره عينا لا يقبل التعدد
واذا كان الانسان انسانا في الخارج فليس هو نفس تلك الماهية فقط
والا لم يكن شخصا ولم يكن متعينا خارجا وما به صار شخصا وعينا بحيث
لا يقبل الشركة لا تستطيع ان تزعم انه احد امور متعددة لا بعينه لانه امر
كلي وهو لا يعين وان اعتبر افراده لزم تبدل التشخص والعين الخارجي
بتبدل تلك الافراد والحس يكذبه فان المتعين هو هو بدلت عليه
الامور او بقيت ولو سلم فتلك الامور المتبدلة كالاين والكم لا يسمونها
تعينا اتفاقا علي ما ياتي ولا ان تزعم انه هو مقداره المعين لانه شخص وان
انتقص مقداره لعارض ولا انه هو اللون المخصوص لكونه هو ذلك
الشخص وان تغير ذلك اللون لعارض ولا انه هو ما وجد فيه اولا من
المكان المخصوص والزمان المخصوص والا لم يعرفه شخصا من راه في
ذلك المكان وذلك الزمان ولا انه نشاته من اب مخصوص لانه اعتباري
محض اتفاقا لا يتصور فيه اختلاف ويلزم فيه اذ لا يعرفه شخصا
من لم يعرف تلك النشاة ولا انه هو الوضع المخصوص والا لم يدركه
شخصا من لم ينتبه لوضع اجزائه ولم يكن شخصا بتبدل الوضع الجائز
عقلا وهكذا كلما فرضت شيئا من اموره الخارجية هو المعين لم تستطع
ان تحصر فيه الدعوي ومع ذلك تجزم ان ثم ما صار به النوع شخصا
معينا ويدرك مع تلك الذات خارجا بما يدرك به الشخص من الحواس
فنسبة النوع الي ما تشخص به من المعينات نسبة الجنس الي ما تتنوع
به من الفصول الا ان ما وقع به التعيين لا يدرك علي انه كلي فتحصل
صورة منه في العقل والا كان معنى او متوهما بل يدرك جزئيا
والذي يدرك بالحواس هو ذلك الشخص في الخارج مع لوازمه التي
لا تستطيع ان تعين واحدا منها للتعيين فلما ابهم امر المعين هكذا وقع
فيه تطرق هل هو نفس الماهية او وحدتها او وجودها اولا وهل هو
نفس التميز اولا ثم وقع فيه خلاف هل هو وجودي او عدمي ثم وقع
فيه النظر بما تبين بذلك توقفه علي امتناع الشركة وما يتعلق بذلك
المبحث الاول من هذه الثلاثة التعين الذي هو تشخص

الشيء اي صيرورته شخصا بعينه بحيث يمتاز عما عداه وقد تقدم ان المراد به
ما تتحقق به تلك الصيرورة وقولهم هنا على ما يفيده ما ياتي اذ لا ينال الكلي
متعين يدل على ان المراد به نفس التعين لا ما يحصل به وفيه نظر لانه لا ينبغي
ان يختلف في ان صيرورة الشيء شخصا امر اعتباري **يغاير** اي ذلك التعين يغاير
في مفهومه **الماهية** اي ليس هو نفس ماهية المتعين **و**يغاير ايضا **الوجود**
اي ليس هو نفس وجود ذلك الشيء المتعين **و**يغاير ايضا **الوحدة** اي ليس هو
نفس وحدة ذلك الشيء المتعين وانما قلنا ان التعين يغاير هذه الثلاثة
لصدقها اي لصدق هذه الثلاثة **على** المعنى **الكلي دونه** اي دون
التعين فانه لا يصدق الا على المعنى الجزئي والشخص المعين فانك تقول
الكلي ماهية وموجود وواحد فقد صدقت هذه الثلاثة على الكلي بعد
ما يشتق منها بخلاف التعين فانك لا تقول الكلي متعين اي شخص معين
فان كان من لازم التعين اختصاصه بالجزئي ومن لازم الثلاثة عدم
الاختصاص باينت حقيقتها حقيقته لان تباين اللوازم يؤذن بتباين
الملزومات وكذا اذا اريد بالتعين ما يحصل به اذ لا يصدق ان الكلي
ذو شيء يصير به شخصا كما يصدق عليه انه ذو وجود ووحدة
وحقيقة وفي هذا الكلام نظر بالنسبة الى الوجود فان الكلي ليس
بموجود الا ان يراد الوجود الذهني فلا يدل على مباينته الوجود
الخارجي فتامل **و**التعين **لا يلزم فيه اعتبار المشاركة** في الماهية
بين المتعينات بمعنى ان المتعين يعرض له التعين ويوصف به من
غير ان يشترط في عروضه كونه مشاركا لمتعين اخر في ماهية
كالواجب تعالى فانه لا يشاركه الغير في الماهية وهو موجود وجودا
عينيا **بخلاف التميز** بين شيئين او اشياء فلا يعرض الا للمشتركات في
الماهية فلا يقال هذا تميز عن ذلك الا اذا شاركه ذلك في الماهية
وعلى هذا فلا يقال تميز هذا العرض عن ذلك الجرم لعدم اشتراكهما
في الماهية وهذا اذا كان اصطلاحا لغويا او عرفيا فذاك والا فالعقل
لا يمنعه لان التشارك ولو في عارض الوجود او العدم يصححه واذا كان
التعين لا يشترط فيه الاشتراك في الماهية والتميز يشترط **ف**يكون

حينئذ

حينئذ بينهما عموم من وجه اذ **يتصادقان اذا اعتبر مشاركة الشخصين** اي اشتراكهما
في الماهية كزيد وعمرو فكلاهما متعين لتشخصه ومتميز للتباين مع اشتراك الماهية
ويتفارقان اذا لم تعتبر المشاركة في الماهية **او كان التمايز كليا** بان يكون ما حصل
به تميز الشيء امرا كليا فالعرض الشخصي متعين بالنسبة الى جرم مخصوص لا متميز
باعتباره اذ لم يشتركا في الماهية فيصدق التعين دون التميز والماهية
الكلية كالانسان تتميز عن ماهية الفرس لاشتراكهما في الحيوانية فيصدق
التميز دون التعين لاختصاصه بالاشخاص فحيث صدق التعين والتميز
معا في الافراد المشتركة في الماهية وصدق التعين دون التميز في غير
المشتركة وصدق التميز في تباين الكليات دون التعين تقرر **بينهما عموم
من وجه** وخصوص من وجه وهو ظاهر **المبحث الثاني** من
المباحث التعينية **التعين** الذي به يكون الشيء غير قابل للشركة
عند المتكلمين امر **اعتباري** يبرهنه العقل ولا وجود له خارجا وذلك
لوجهين الاول من الوجهين **انه** اي التعين **لو وجد** في الخارج بان
تكون له هوية زايدة على نفس ذات المتعين **لكان له** اي لذلك
التعين الموجود حينئذ **تعين** زايد عليه ضرورة ان كل موجود في الخارج
له تعين به لا يقبل الشركة والتعين من جملة الموجودات على هذا فيكون
له تعين فاذا لزم على تقدير الوجود وجود تعين اخر فنحن ننقل الكلام
الى التعين الثاني فيكون موجودا كالاول فله تعين اخر يختص به
والكلام في التعين الثالث كالثاني فيلزم وجود رابع وخامس وهلم
جرا **فقد تسلسل** التعين حينئذ بلزوم وجود ما لا يتناهى من التعينات
ووجود ما لا يتناهى محال ولا يمكن حصر التعينات في عدد مخصوص
لان كل فرد منه يجب له تعين به يمتاز عن سائر الموجودات التي منها
التعينات فيلزم عدم الحصر **فان قيل** لا يلزم التسلسل على تقدير وجود
التعين الا اذا كان التعين حقيقة واحدة مشتركة بين افراد التعينات
على انه ماهيتها النوعية كماهية الانسان لزيد وعمرو فيلزم احتياج
كل فرد الى تعين يتميز به عن الفرد الاخر فيلزم التسلسل واما اذا فرض
ان التعين لفظ مشترك بين التعينات المختلفة الحقايق لم يحتج كل فرد الى

تعين يتميز به عن فرد اخر لتميزه حينيذ عن ذلك الفرد الاخر بحقيقته وكذا
اذا فرض عارضا خارجيا للتعينات وهي متباينة في انفسها فلا يحتاج
في تميز كل فرد الي تعين لتميزه بحقيقته كما نقول في الماهية فانها عارض
للماهيات وهي متباينة في حقايقها وعلي هذا لايلزم التسلسل اذ المحوج
الي التمايز بالتعين هو الاشتراك في الماهية ونحن لانسلم اشتراك
افراد التعينات في الماهية بل نقول اشتراك التعين بين محمد وقاسم
لفظي فصدقه عليهما كصدق العين علي الباصرة والذهب فكما تمايز
مصدوق الذهب والفضة بالماهية فكذا مصدوق التعين فلا يحتاج
الي التميز بتعين اخر لحصوله بالذات   نقول الاشتراك في التعين بين
مفرداته عرضي كالماهية تصدق علي ماهية الفرس والانسان وهما
متمايزان بذاتيهما فكذا التعينات مثلا يتميزان بذاتيهما فلا يحتاج الي
التمايز بالتعين قلنا في دفعه اولا ليس المحوج الي التعين هو الاشتراك
في الماهية بل المحوج مطلق الوجود لما تقدم ان التميز هو الذي يشترط
فيه الاشتراك في الماهية واما التعين فيكفي في الحاجة اليه الوجود
واذا كان التعين موجودا لزم حاجته الي تعين اخر فيتسلسل ونقول ثانيا
كل متعين اي موجود في الخارج فله عند العقل ماهية كلية يصح
وجودها في افراد عديدة سوا تعددت افرادها بان وجدت في الخارج
بالفعل اولا اي اولم تتعدد بالفعل بان لم يوجد منها الا فرد واحد
امتنع ما سواه لعارض اولم يمتنع فاذا وجدت تلك الافراد المتعددة
او وجد واحد منها في الخارج عند امتناع ما سواه او اتفق انتفاء غيره
لزم التعين لذلك الموجود في الخارج بالضرورة اما في وجود افراد
لتلك الماهية المشتركة هي في تلك الماهية فظاهر لان الافراد
لا تتميز عند اتحاد الحقيقة الا بالتعين واما في وجود فرد واحد منها
مع امتناع الباقي اولا فالفرد الموجود لابد له من تعين يتميز به عما يقدر
من فرد اخر فاذا تقرر هذا فالتعين اذا كان معناه موجودا وبه يشاركه
فرد اخر في الماهية لوجود الاختلاف في ماهيات التعينات لابد لذلك
الفرد الموجود من تعين يتميز به عما يقدر من افراد حقيقته ويلزم في الثاني

مايلزم

مايلزم في الاول وهلم جرا فيتسلسل الا ان هذه القضية الكلية وهي قولنا
كل موجود له حقيقة يصح وجودها في افراد كثيرة لا يستقيم في حق الواجب
اذ لو صح وجود حقيقته في متعدد لذاتهما لزم حاجتهما لذاتيهما الي معين ومشخص
وهو محال ولذلك فرض الكلام في غير هذا التاليف في نفس التعين فلا يتم
الدليل الا بتسليم كلية القضية في التعين نفسه فان قيل انما يلزم
التسلسل اذا كان تعين التعين عند تقدير وجوده زايدا عليه ونحن
لا نسلم هذا بل تعينه اي تعين التعين عينه لا زايد عليه حتي يحتاج
الثاني الي تعين اخر فيتسلسل وهذا كما نقول في وجود الوجود وقدم
القدم ان كلا منهما عين صاحبه قلنا في دفعه اذا سلم انه عينه
فحينيذ يكون التعين اعتباريا فان الامور الاعتبارية كالقدم والوجود
والحدوث هي التي يصح ان توصف بانفسها وتعرض لذواتها ولا يلزم
مع ذلك تعددها في الخارج ولا التسلسل المحال فيهما بخلاف الامور
الخارجية فلا يصح عروض الشي لنفسه فيها اذ تغاير المعروض والعارض
في الامور العينية اي الخارجية ضروري اي لابد منه فاذا كون هذا
البياض العارض لهذا الجرم خلافه امر ضروري اذ لا يصح عروض
هذا البياض لنفسه فتعرض كون التعين موجودا في الخارج مع كونه
غير مخالف لما يعرض له من تعين اخر محال لوجوب تغاير المعروض
والعارض فلا يصح دعوي ان التعين العارض نفس المعروض فلا
يلزم التسلسل واعلم ان الذي يتجه ان المعروض مخالف للعارض
مطلقا ولو بان هذا فرد وذاك غيره الا ان عروض الشي لما هو
من افراد حقيقته لا يستحيل في الاعتباريات كوصف الثبوت بالثبوت
كما تقدم لان التسلسل فيها عدمي فرضي ينقطع بانقطاع الاعتبار
اذ لم تتحقق تلك الامور خارجا بخلاف الوجوديات فافهم الثاني
من الوجهين الذين استدل بهما علي اعتبارية التعين انه اي التعين
لو وجد في الخارج لتوقف انضمامه الي الحصة الشخص اي الي الحصة
التي هي الشخص الكاين من النوع الفلاني كالحصة التي هي انسانية
زيد الكاينة من نوع الانسان علي تميزها اي لو وجد التعين لتوقف

اتصاف الشخص بذلك التعين علي تميزه عن ساير حصص الاشخاص لان تلك
الحصة لاتكون حصة الابانفراده وتشخص فعند انضمام التعين لتلك الحصة
ان تميزت تلك الحصة بهذا التعين والفرض ان التعين لاينضم الي
الشي حتي يتعين لعدم صحة انضمامه الي كلي كان دورا لان الحصة
لاتتعين حتي ينضم التعين اليها ولا ينضم اليها حتي تتعين فحينيذ
يدور التعين بتوقفه علي نفسه وان تميزت تلك الحصة بتعين اخر
وذلك التعين لاينضم اليها الا بعد تعين اخر فحينيذ يتسلسل التعين
لانا ننقل الكلام الي التعين الذي حصل به التخصص فلا ينضم ايضا
حتي يتم التخصص بتعين ثالث والكلام فيه كما قبله وهلم جرا
فيلزم التسلسل والدور والتسلسل محالان فما ادي الي احدهما
وهو وجود التعين محال فيكون اعتباريا وهو المطلوب فان قيل
لايلزم الدور والتسلسل الا اذا لزم ان الماهية لابد لها اولا من
تخصص بتعين ثم يتم ضم التعين لها فيلزم اما الدور او التسلسل
ونحن لانسلم ذلك بل نقول الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة
معروضة للتعين الذي صارت به متخصصة وليس ثم تخصص بتعين
ثم تعين بعده ليلزم المحال وهذا كما نقول في الجسم الابيض اذا وجد
كان ابيض بذلك البياض العارض له بعينه لا انه يوجد ابيض ثم
ينضم له بياض اخر فالتخصص والتعين في ان واحد شي واحد
لا انهما يتحققان اولا فيتقارنان بعد التحقق ليلزم تميز سابق بتعين
ثم يطرا عليه تعين فيلزم ان كان الطاري المتاخر هو الاول الدور
ويلزم ان كان غيره التسلسل قلنا في دفعه تقدم المعروض بالوجود
المقارن للتميز ضروري بمعني ان تقدم المعروض علي العارض
بان يوجد قبله امر ضروري والمعروض هنا الحصة من النوع
فيلزم تقدمها علي التعين وتخصصها مقارن لتميزها بتعين
فان كان هذا هو المتاخر فدور او غيره نقلنا الكلام الي المتقدم
فلا ينضم الا بعد تخصص بتميز كاين بتعين اخر فيتسلسل وفيه
اي وفي هذا الجواب نظر لان تقدم المعروض علي العارض لانسلم

انه

انه بالزمان حتي يلزم ما ذكر بل بالذات بمعني ان المعروض من حيث احتياج العارض
اليه لكونه وصفا والمعروض موصوف يلاحظه الذهن بالتقدم الذاتي ليسند
اليه العارض واما ان يتقدم عليه بالزمان فلا يجب بل يجوز ان يقارنه كالجرم
مع جنس العرض فانهما متقارنان وان تقدم الجرم بالذات لانه موصوف
علي العرض الذي هو الوصف فحينيذ يصح لنا ان نقول ان الماهية
يقارن تخصصها بالتعين ذلك التعين فيكون تخصصها بذلك التعين
لا بغيره قبله ولا استحالة فيه ثم اشار الي ما احتج به المخالف لمدعي
اعتبارية التعين فقال احتج المخالف في اعتبارية التعين وادعي
وجوده بوجوه خمسة الاول منها انه اي التعين جزء المتعين اذ هو
اعني المتعين عبارة عن الماهية مع التعين اذ بذلك يكون الشي
شخصا لايقبل الاشتراك والا كان ماهية كلية وهو اي المتعين
الذي تبين ان التعين جزؤه موجود ضرورة انه لايقبل الشركة
ولايكون كذلك الا بالوجود الخارجي فيكون جزؤه الذي هو التعين
موجودا قلنا في دفع هذه الحجة الشي الموجود في الخارج انما هو شي
معروض للتعين اي ذات موصوفة بالتعين فيكون التعين وصفا
لتلك الذات الموجودة ولاشك ان الوصف ليس جزا للموصوف فلا
يلزم من وجود الموصوف وجود الوصف الذي هو قيد للموصوف
ونعت له وانما يلزم بوجود ذات المتعين وجود وصف التعين
لو كان جزا لذلك المتعين وليس كذلك هذا ان كان معني المتعين ما ذكر
لان ذلك هو مدلول الوصف المشتق فان معني القايم ذات موصوفة
بالقيام فمعني المتعين الشي الموصوف بالتعين علي ما قررنا
فلا يلزم وجود التعين لا الشي المركب من المعروض والعارض
من حيث انه مركب حتي يتوهم وجود التعين لانه جزء المركب الموجود
علي انا لو سلمنا ان معني المتعين الشي المركب من المعروض الذي
هو الماهية والعارض الذي هو التعين لم يلزم وجود التعين
لان الشي المركب من الوجودين كالذات والبياض باعتبار الابيض
مثلا ليس بموجود من حيث التركيب لان تركبه معتبر فيه وهو

اعتباري فكيف يثبت وجود متركب من ذات ووصف متنازع فيه ولا استحالة
في التركب من وجودي واعتباري اذ لا حجر في الاعتبار والتسمية ووصف
المركب بالوجود حينئذ انما ذلك باعتبار بعض الاجزاء او كلهما خلاف نفس التركب
المعتبر وحاصله ان الوصف ان جعل عارضا خارجا عن ذات المتعين فظاهر
انه غير جزء وان جعل داخلا في التعين فيكون مركبا لم يلزم وجود اجزائه
فحينئذ نقول انه اي التعين اعتباري وان كان جزء المركب فاندفعت هذه
الحجة فان قيل لا نعني بالمتعين ذات الموصوف بالتعين من حيث انه شيء
وصف وعارض ولا المركب من الذات والتعين من حيث التركب حتى لا يلزم
وجود التعين لصحة وجود الموصوف دون الوصف على التقدير الاول
فينصرف الوصف بالوجود لذات الموصوف وينصرف لزوم عدم وجود
اجزاء المركب على الثاني لتحقق الاعتباري في التركب فينصرف الوصف
بالوجود عليه الى بعض الاجزاء بل المتعين المعني هو الشخص
الخارجي الذي لا يشك احد في وجوده كزيد مثلا واذا عنينا بالمتعين
الشخص فلا خفا في وجوده وليس مفهومه اي مفهوم زيد بمجرد حقيقته
الانسان والا كان زيد كليا فلا يكون شخصا بل مفهومه حقيقة
الانسان مع شيء اخر ولو قصرت العبارة عن تعيينه وذلك الشيء الاخر
الزايد على انسانية زيد هو الذي نسميه التعين فيكون ذلك الشيء
الزايد جزا من زيد لدخوله في المسمى بزيد واذا كان جزا للشخص
الموجود فيوجد اي فيكون التعين موجودا اذ جزء الموجود موجود فالجواب
اي ان قيل ما ذكر فجوابه ان جزء الموصوف بالوجود لا يلزم وجوده
لصحة انصراف الوجود الى بعض اجزائه كما تقدم او انه اي زيد
الموجود مفهومه وان لم يكن كليا لا مانع من ان يدعي ان مفهومه
الانسان المقيد بالعوارض الشخصية لانسانيته مما يختص به دون
ساير الافراد لا ان مفهومه هو المجموع من الانسانية والشيء الزايد
الذي هو تلك العوارض واذا كان مفهومه الانسان المقيد بما ذكر
لم يكن ما اعتبر في تعينه وهو تقيده وجوديا فلا يكون التعين وجوديا
ولو سلم ان مفهومه مجموع الانسانية والشيء الزايد عليها فذلك الشيء

الزايد

الزايد على انسانية زيد اما ان يقول الخصم انه شيء لم يتعين كونه موجودا
فيبطل مدعاه واما ان يقول انه شيء تعين وجوده حسا كوجود زيد
حسا فلا شك انه هو المشخصات من الكم الراجع الى اجزائه الحسية والكيف
الذي هو لونه مثلا والاين الراجع الى مكانه المخصوص اي لا شك انه
هو هذه الامور المخصوصة به وغير ذلك مما وجوده ضروري لكونه
من المحسوسات او يجري مجرى المحسوسات في تحقق وجوده وليس
الكلام والخلاف في هذه الامور التي لا تسمى عندهم بالتعين وانما
الكلام في التشخص والتعين لان هذه الامور التي اتفق على انها
ليست نفس التعين المتنازع وحاصل البحث ان الكلام في نفس
التشخص وليس نفس الماهية المطلقة والشخص واجزاؤه موجودة
فالتعين الذي هو من اجزائه موجود وحاصل الرد انا اما ان
نقول ان الكلام في الشخص المقيد بالتعين فالتعين خارج عنه
فليس من اجزائه حتى يلزم وجوده او نقول لا نسلم ان جزء الموجود
موجود وهذان الردان يشعر بهما ما تقدم في الرد الاول لان هذا
البحث قريب من الدليل الاول وانما افترقا في فرض الكلام اولا
في المتعين وههنا في الشخص الذي هو اظهر او نقول الموجود في
الخارج بالتحقق هو الشخص وعوارضه الوجودية ولا قايل
بانها نفس التعين فكون المتعين هو الشخص لا يقتضي وجود
التعين الحاصل بتلك العوارض الثاني من الاوجه المستدل
بها على وجود التعين ان طبيعة النوع الواحد من حيث هي
طبيعة كالانسانية مثلا معلوم كما تقدم انها لا تتكثر اي لا تعرض
لها الكثرة لذاتها كما لا تعرض لها الوحدة لذاتها بل الكثرة والوحدة
انما تعرضان لها باعتبار تخصصها في الافراد بما ينضاف اليها من
المشخصات الوجودية كالكم والكيف والاين ونحوها مما يختص
به كل فرد عن الاخر وذلك الذي ينضاف اليها من الامور الوجودية
هو المراد عندنا بالتشخص الذي هو التعين فالتعين موجود لانه
هو تلك الزوايد على الطبيعة النوعية الثالث من الاوجه

بنفسها صح

المستدل بها علي وجود التعين انه لو كان عدميا بان لا تكون له هوية خارجية
لما كان متعينا بنفسه ضرورة انه لا تعين لغيره هوية خارجية لاختصاص التشخص
التعين بالتشخص الخارجي واذا لم يكن متعينا بنفسه ولا يعين غيره ضرورة ان
ما لا يتعين لا يعين غيره واذا لم يكن عدميا كان هو من تلك الامور الوجودية المتشخصة
للطبيعة قلنا نحن في دفع هذين الوجهين ان حاصلهما اثبات وجود هذه
المشخصات وادعا انها هي التعين وكون هذه المشخصات وجودية مسلم
في بعضها وهو غير المتنازع فيه واما كونها نفس التعين فلا نسلمه للاتفاق
علي انها لا تسمي تعينا ولا يخفى ان الوجه الثاني من هذين لا يتم هذا الرد
فيه الا بما ذكرنا من حصر التعين في المشخصات والا كان الرد باعتباره ان
يقال لا نسلم ان العدمي لا يعين حيث يكون مضافا لمعين الرابع من الاوجه
المستدل بها علي وجود التعين ان التعين لو كان عدميا لكان عدما للشي
اذ معني العدمي ما فيه نفي والنفي لا بد له من منفي واذا كان عدما للشي فذلك
الشي المنفي بهذا التعين العدمي علي هذا التقدير اما ان يكون هو لا تعين
مطلقا او تعينا اخر خلاف هذا التعين الذي قدر عدميا لان الشي لا يخرج
له عن النقيضين فحينئذ نقول اما ان يكون التعين عدما للاتعين او
يكون عدما لتعين اخر ثم هذا التعين الاخر المقابل للتعين الذي فرض
عدميا اما ان يكون عدميا او يكون ثبوتيا فهذه تقادير ثلاثة احدها
ان يكون عدم لا تعين فيكون مقابلا للنفي وثانيها ان يكون عدم تعين عدمي
فيكون ايضا مقابلا للنفي وثالثها ان يكون عدم تعين ثبوتي فيكون مقابلا
لثبوتي فعلي التقديرين الاولين وهو ان يكون مقابلا للاتعين او لتعين
عدمي يكون هو ثبوتيا لان رفع العدم ثبوت ضرورة ان نقيض الثبوت
نفي فيثبت المطلوب وهو كون التعين ثبوتيا وعلي التقدير الثالث
وهو ان يكون مقابلا لتعين ثبوتي يلزم المطلوب ايضا وهو تحقق
كونه ثبوتيا اذ التعين المفروض ثبوته مماثل في حقيقته للتعين
المفروض مقابلته اياه وحكم الامثال في الثبوت والنفي واحد
فاذا سلم الخصم ثبوت احدهما لزم ثبوت الاخر فعلي التقادير الثلاثة
يثبت المدعي وهو ثبوت التعين قلنا نحن في دفع هذا الاستدلال

لانسلم

لا نسلم ان العدمي معناه عدم شي حتي يلزم ما ذكر بل معناه كون الشي
لا وجود له في نفسه وهو معني الاعتبار الذي ندعيه وبعد تسليم ان
العدمي عدم شي لا نسلم ان نقيض النفي ثبوتي فان العمي نقيضه لا عمي ومع
ذلك فليس العمي ثبوتيا اذ هو عدم البصر وبعد المساعدة علي ان العدمي
هو عدم شي والمساعدة علي ان نقيضه اي نقيض النفي او العدم ثبوتي
نقول ان اريد باللاتعين والتعين الذي جعلنا التعين اذا كان عدميا لا يخرج
عن مقابلة احدهما اذ هما نقيضان فلا يخرج الشي عن صدق احدهما عليه
فيقابل الاخر مفهوماهما اي ان اريد مفهوم التعين وهو ما يكون به الشي شخصا
لا يقبل الشركة ومفهوم اللاتعين وهو ما يكون به الشي ليس كذلك فلا نسلم
ان التعين ان كان عدما فلا بد ان يكون عدما للاتعين او لتعين فيلزم ما ذكر
لجواز ان يكون عدما لمفهوم اخر كما كان عدما لهما معا ايضا اذ لا حصر حيث اعتبر
المفهوم دون المصدوق فلا يلزم ان يكون ثبوتيا لصحة ان يكون بعض
المفاهيم التي كان عدما لها ثبوتيا فيكون هو عدميا فان مفهوم الانسان
ومفهوم اللاانسان نقيضان وهما منفيان عن مفهوم لاناطق وناطق ثبوتي
ونقيضه عدمي فلم يلزم حصر المنفي عن العدم في النقيضين حتي يلزم ما ذكر
او ما صدقا اي ان اريد المفهومان لزم ما تقدم وان اريد ما صدق عليه
التعين واللاتعين ليلزم حصر المنفي بالعدم في النقيضين فلا نسلم ان اللا
تعين المقابل للتعين لا يصدق الا علي العدم لجواز ان يعبر بالنفي عن
الثبوتي فحينئذ نختار ان التعين لا يصدق الا علي العدم عدم لا تعين وقد
ان لا تعين يصدق علي الثبوت فيكون عدمه الذي هو التعين عدميا وانما
يلزم كون التعين ثبوتيا لو كان يلزم كون ما يصدق عليه اللاتعين عدميا
فاذا جعل التعين عدمه لزم كونه ثبوتيا لان نفي ما ليس الا نفيا ثبوتي
وليس كذلك فان اللاتعين صادق بجميع الحقايق غير التعين ومنها
الثبوتي فلا يلزم من كون التعين مقابلا له كونه عدميا ثم لو سلمنا
ان التعين لا يقابل لا تعين بل يقابل التعين وسلمنا ان التعين المنفي
بهذا التعين ثبوتي لم يلزم ثبوت التعين الذي قلنا انه عدمي لذلك
التعين اذ لا يلزم تماثل التعينات لجواز اشتراكها في امر عدمي عارض

هو مطلق التعين ويختلف في الذاتيات فيكون بعضها عدميا وبعضها ثبوتيا الا
ان هذا ينافي الغرض لان الكلام في مطلق التعين فلا معني لمقابلته التعين
نفسه ولا لما هو فرد من افراده فتامل هاهنا الخامس من الاوجه المستدل
بها علي ثبوت التعين انه لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه بناء علي ان
العدمي يرجع الي عدم غيره ومعلوم ان ما ينافيه هو الاطلاق او ما يجري
مجراه كالعموم والكلية ونحو ذلك لان المتعين لا يقبل التعدد ولو علي البدلية
وكل ما يقبل التعدد كالمطلق والكلي والعام فهو ينافيه فان كان حينئذ
ذلك التعين عدما لما ذكر من الاطلاق او لما يساويه كالعموم والكلية
وغير ذلك مما عده لا ينفك عن عدم الاطلاق فكان هذا التعين الذي
هو عدم الاطلاق مشتركا بين المفردات كعدم الاطلاق لظهور ان عدم الاطلاق
صادق في كل مفرد اذ ما من مفرد متعين الا وصح ان يقال فيه انه غير
مطلق اي ليس بعام بحيث يقبل مفهومه الاشتراك كالماهية والا كان مشتركا
فحينئذ لا يكون مميزا ضرورة ان ما به الاشتراك لا يقع به التميز وما لا يقع به
التميز لا يكون تعينا واللازم من كون التعين عدميا كونه غير مميز والتعين
مميز فبطل كونه عدميا فلزم ثبوته وهو المطلوب هذا ان كان التعين عدما
للاطلاق وعدما لكل ما يساوي الاطلاق وان لم يكن التعين عدما للاطلاق
لزم عدم مساواته لعدم الاطلاق فلزم جواز انفكاكه اي انفكاك التعين
عن عدم الاطلاق ضرورة ان غير المتساويين ينفك احدهما عن الاخر
وذلك الانفكاك بين التعين وعدم الاطلاق يحصل باحد امرين
اما بتحقق عدم الاطلاق بدونه عن الاخر وذلك الانفكاك بين التعين
اي بدون التعين وذلك بان يصدق في الشيء انه غير مطلق ولا يصدق
عليه انه متعين فحينئذ يكون ذلك الشيء الذي انفرد بالصدق فيه
عدم الاطلاق دون التعين لا مطلقا لان الفرض صدق عدم الاطلاق فيه
ولا معينا لان الفرض انتفاء التعين عنه وهذا رفع للنقيضين اذ التعين
نقيض الاطلاق فكونه لا مطلقا ولا معينا رفع لما يساوي النقيضين
وهو محال واما بتحقق العكس اي عكس ما ذكر والذي ذكر هو انفراد
عدم الاطلاق عن التعين فعكسه اي خلافه هو انفراد التعين عن عدم الاطلاق

بان يصدق في الشيء انه متعين ولا يصدق عليه انه غير مطلق بل يصدق عليه
انه مطلق فيكون ذلك الشيء مطلقا اذ الفرض عدم انتفاء الاطلاق عنه فيصدق
انه مطلق و يكون معينا لان الفرض صدق التعين فيه وكون الشيء مطلقا
معينا جمع بين النقيضين ضرورة ان الاطلاق ينافي التعين ابدا والذي اوجب
هذا هو كون التعين عدميا فلزم ثبوته قلنا نحن في دفع ما ذكر ان اريد
بالتعين الذي جعل مساويا لعدم الاطلاق المشترك بين الافراد مطلق التعين
لا تعين خاص لم يمتنع اشتراكه اي مطلق التعين بين الافراد كاشتراك
عدم الاطلاق ولا استحالة فيه انما يستحيل الاشتراك في التعين الخاص
الذي يقع به التمييز الشخصي بين المفردات اذ تمايزها انما يكون بالتعينات
الخاصة لا بمطلق التعين المشترك فكون التعين بهذا الاعتبار وهو ان
يكون مطلقا غير مميز مسلم ولا استحالة فيه وانما يستحيل كون التعين
الخاص المميز مشتركا وهو غير لازم علي هذا وان اريد بالتعين الذي جعل
مساويا لعدم الاطلاق التعين الخاص بذلك المفرد المعين ويلزم ان يكون
عدم الاطلاق المساوي له حينئذ مخصوصا بذلك الفرد الخاص سلمناه ولم يمتنع
حينئذ كون ذلك الشيء الذي تعلق به ذلك التعين الخاص لا مطلقا ولا
معينا اذ ليس في قولنا لا مطلقا ولا معينا بهذا الاعتبار رفع النقيضين
لان المنفي تعين خاص بفرد اخر ولا استحالة فيه لجواز ان يكون ذلك
المعين متعينا بتعين اخر بمثابة ما لو قلنا زيد ليس بانسان ولا غير انسان
ونعني بالانسانية المنفية انسانية عمرو فيصح مع ذلك ثبوت انسانية
اخري ونفي الغيرية عنه ظاهر وحاصل الدليل ان التعين ان ساوي
عدم الاطلاق لزم عمومه كعدم الاطلاق فلا يقع به التميز وان انفك عنه
لزم الجمع بين النقيضين وهما الاطلاق والتعين او بين رفعهما وحاصل الرد
ان التعين ان اريد به الخاص فانفكاكه عن عدم الاطلاق في الجملة لا يوجب
التناقض ثم شرع في خاتمة هذا البحث فقال خاتمة في تحقيق
يتبين به ان الاختلاف في عدمية التعين ووجوده يكاد يكون لفظيا
باعتبار تفسيره وتفسير العدمي والوجودي افراد النوع الواحد كالانسان
الذي هو زيد والانسان الذي هو عمرو والانسان الذي هو خالد مثلا

انما تتغاير تلك الافراد بعوارض مخصوصه بها لا بالانسانية المطلقة وتلك
العوارض وتسمي المشخصات هي مثل الكمية المخصوصة لزيد مثلا من طول وعرض
وعمق والكيفية المخصوصة به من لون وغيره والاوضاع المخصوصه به
من هيئة اجزاءه الخاصة به في نفسها ومع غيرها من الاحياز المحيطة طرفها
باطرافه وان كانت تتبدل والاضافات الخاصة ككونه ابنا لفلان وفلانة
ولد لهما في زمن كذا والمادة الخاصة كنطفة ابيه وامه الخاصة به وربما تنتهي
تلك العوارض المشخصة الي ما يفيد الهاذية وهي كون الشي اشيرا اليه
الاشارة الحسية التي هي اظهر في منع الشركة من جميع المشخصات وما يفيد
تلك الهاذية اعني الحالة التي هي كونه اشيرا اليه هي وجود تلك الاشاره
الحسية بالفعل كان يقال هذا الانسان فعل كذا او ذاك فعل كذا ولا شك
ان وجود هذه الاشارة يفيد الحالة التي هي الهاذية والعدمي الذي هو
لفظ يوصف بمعناه التعين قد يطلق علي المعدوم في الخارج فقول القايل
علي هذا ان التعين عدمي معناه انه نفي وجوده خارجا بمعني انه ليس
هو شيئا يعرض له الوجود الخارجي كالبياض والسواد وعلي هذا فهو
يصدق بالاعتباري اذ هو معني الوجود الخارجي وذلك كتميز العزو المنفي
عما سواه وقد يطلق العدمي ايضا علي امر ما وعليه فقول القايل ان
التعين عدمي معناه ان ثم عدم شي عن المتعين كعدم قبوله الشركه
وقد يطلق العدمي ايضا علي ما يدخل في مفهومه العدم فقول القايل ان
التعين عدمي معناه ان في مفهوم التعين سلبا ككون الشي لا يقبل الشركة
واذا علم هذا فالوجودي المقابل للعدمي يجري بخلافه في هذه الاوجه
الثلاثة فهو علي الاول الموجود اي الشي الذي اتصف به الموصوف في الخارج
كان له وجود سواء وجد بالفعل اولا فالبياض وجودي وان لم يتصف به موصوف
فعلي هذا يكون بين مطلق الموجود والوجودي عموم من وجه فالانسان
مثلا لما كان مستقل الوجود اذ ليس وصفا موجود لا وجودي والبياض اذا فرض
غير موجود في الخارج وجودي لا موجود والحمرة مثلا عند الاتصاف بها
موجود ووجودي فقول القايل علي هذا التعين وجودي معناه انه
ثابت لموصوفه عند الاتصاف به بحقيقة الوجود ككيفيته الخاص وعلي

الثاني وهو ان العدمي عدم امر ما فالوجودي ثبوت امر ما فالتعين اذا قيل
انه وجودي عليه يكون معناه ان التعين يثبت له امر ما كثبوت الكم الخاص
له وبذلك الثبوت صار متعينا وعلي الثالث وهو ان العدمي ما دخل في
مفهومه العدم فالوجودي ما لم يدخل في مفهومه العدم كالحركة واللون له
واما الوصف الحقيقي فهو يطلق علي ما هو ثابت للموصوف في نفس الامر
ثبوتا حقيقيا وذلك بان يكون ذلك الثبوت من غير شائبة الفرض والتقدير
اي من غير ان يكون ذلك الفرض لوصفه فرضيا في العقل وتقديريا فيه كالامكان
فانه ثابت في نفس الامر للانسان مثلا لكن في التقدير والفرض اذ ليس
ثم شي محقق يقال فيه انه امكان كالعلم والجهل والاعتباري المقابل
للحقيقي بخلافه فهو وصف للشي في الفرض العقلي كالامكان للممكن واعلم
ان الاعتباري يكون له فايدة ذاتية واقتضاء في نفس الامر وان لم يكن
له وجود فان الامكان للممكن به يصح وجوده وعدمه وبه يخالف لذاته
الواجب الذي لا يصح عدمه وقد علم ان الوصف الحقيقي يلاقي الوجودي
بنا علي انه هو الذي لا وجود له خارجا فبعد تلخيص العبارة في العدمي
المراد بالثبوتي حتي ظهر انه يطلق علي المعاني التي تقدم ان الوجودي
يطلق عليها لما علم ان الثبوتي يرادف الوجودي او انه اعم منه فيصدق
علي كل ما يصدق عليه وتلخيص العبارة في المعني المراد بالعدمي
المقابل للثبوتي والوجودي وتلخيص ان التشخص الذي هو التعين هو
تلك العوارض المتقدمة المسماة بالمشخصات من الكم والكيف وغيرهما
او هو ما يحصل من الهاذية التي هي كون الشي اشيرا اليه بعد اذ كونه
بحيث يشار اليه حسا بذلك او هو كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة
فيه بصدقه علي الكثير كما في الماهية او هو عدم قبوله لذلك
المذكور من الشركة كان الحق في التعين جليا اي واضحا اي حيث نفي
معني الثبوتي والعدمي ونفي كون التشخص احد المذكورات اتضح الحق
في كون التعين ثبوتيا او عدميا لان الحكم حينئذ بالعدمية او الثبوتية
بعد التفسير ظاهر لكل عاقل وذلك ان من فسر التعين بالهاذية
فلا شك انها اعتبارية والاعتباري في معني العدمي علي احد الاطلاقات

فقد ظهر الحكم عليه ولا يكاد يخالف فيه احد وكذا من فسره بكون الفرد لا يقبل
الشركة او بعدم قبوله لها يكون عليهما عدميا ايضا ولا يكاد يخالف فيه احد
ايضا ومن فسره بالامور المشخصة كالكيفيات المخصوصه فهو وجودي ولا
يكاد يخالف فيه ايضا ولهذا كان الخلف كاللفظي لعوده في التحقيق الي تفسير
التعين والعدمي والثبوتي فمن فسر بما يقتضي العدمية قال بها او بما يقتضي
الوجودية قال بها والحق ان التعين ليس هو نفس المشخصات والا لزم
تبدله بتبدلها الجايز وهو ضعيف وان امكن التزامه لما فيه من رفع
التعين الشخصي الذي هو المراد لان المعين في الحقيقة علي هذا احد
تلك الامور لا بعينه ولكن عند وجوده **المبحث الثالث**
من مباحث التعين وبه تمت مباحثه **التعين** لما كان مقابلا للعموم والكلية
لزم كونه **يتوقف** تحققه للشي **علي امتناع الشركة** في ذلك الشي فما يقبل
الشركة بصحة صدقه علي افراد كثيرة لا تعين بخلاف ما تمتنع الشركة
فيه كمعني زيد فهو متعين لعدم صحة صدقه علي افراد متعددة واذا
تقرر ان التعين ليس الا لما لا يقبل الشركة **فلا يحصل بانضمام كلي الي**
كلي ضرورة ان ضم كلي الي كلي لا يمنع الشركة فان الحيوان الكلي اذا ضم
اليه الناطق لم يوجب ذلك تعينا لصحة الشركة بصدق المجموع علي افراد
كثيرة **ولو** كان ضم كلي الي كلي **بحيث يمنع** ذلك الضم **الشركة** لعارض
صاحبه **عينا** اي في عين مصدوق المضموم والمضموم اليه بان لا يصلح
وجود فردين في الخارج للمنضمين بان يتعين لهما فرد واحد كالذات الواجبة
فان فيه ضم كلي الي كلي لكن لا وجود الا لفرد واحد سوا كان ذلك الامتناع
عقليا كالمثال او عاديا كالكوكب النهاري للشمس وانما لم يوجب الضم
التعين في معني الواجب لان الامتناع والتعين الخارجي ليس من جهة
ضم كلي الي كلي بل من جهة معني المنضم بدليل او بغيره اذ الوجوب
الذاتي لا يقبل الشركة والانتفا في الخارج ثم انه ليس المراد ان التعين
حيث لا يحصل بضم كلي الي كلي فهو يحصل بضم جزئي الي كلي فهو لا معني
لضم الشخص الجزئي الي غيره **بل** المراد ان التعين يحصل بغيره لا الضم
فقد يستند عندنا تحققه للمتعين **اي ارادة القادر المختار** تعالي بمعني

ان

ان القادر المختار هو الذي يوجد الشخص المتعين كزيد مثلا كما يوجد ساير الممكنات
علي ما شا من الشخص الخاص بذلك الشخص وقد في قوله قد يستند للتحقيق
اذ ليس المراد انه قد يستند عندنا الي القادر وقد لا يستند اذ لا استناد عندنا
الا الي القادر **و** يستند **عند البعض** من الناس **الي الوجود الخارجي** وانما قال
هذا البعض باستناد التعين للوجود **لتحققه** اي لتحقق التعين **عنده** اي عند
الوجود الخارجي **قطعا** اذ لا يتصور الوجود الخارجي الا للفرد والفرد له
تعين قطعا ثم ان اراد هذا البعض ان التعين يتحقق مع الوجود الخارجي
فنحن نقول به ولكن لا ينافي الاستناد للقادر فلا يكون قولا مخالفا وان
اراد ظاهره من الاستناد التعليلي علي وجه التاثير وهذا هو الظاهر
منه فيبطله بطلان التاثير لغير القادر ويرد عليه ايضا ان الوجود واحد
فاذا كان علة للتعين لم يتعدد التعين ولم يختلف لاستحالة الاختلاف في
معلول العلة الواحدة فاشار الي الجواب عن هذا الاعتراض بقوله
وبتعدد الاشخاص تتعدد الوجودات بمعني ان الوجود وان كان واحدا
في مفهومه لكن تتعدد افراده بتعدد الاشخاص المختص هو بها فتختلف
افراده بحسب مادة الشخص وصورته وزمانه ومكانه واذا اختلفت
بهذا الاعتبار افراد الوجود الخارجي جاز اختلاف المعلول الذي هو التعين
باعتبار افراد العلة فكما تعددت افراد العلة التي هي الوجود بهذا الاعتبار
تعددت افراد المعلول الذي هو التعين وحاصله ان لكل فرد مخصوص
من التعين **ورد** هذا الاستدلال وهو ان الوجود يتحقق عنده التعين
فيكون الوجود علة للتعين **بان غايته** الدوران وهو الوجود بالوجود
والانتفا بالانتفا وقد علم ان **الدوران لا يفيد العلية** لجواز ان تكون
ثم علة اخري للدايرين معا فينتفيان بانتفايها ويوجدان بوجودها
وليس احدهما علة للاخر فيجوز ان تكون علة التعين تعلق قدرة المختار
فيتحقق الوجود والتعين بذلك التعلق وينتفيان عند عدم التعلق
ولو سلم ان الدوران يفيد العلية **ف**لا يلزم مع ذلك كون الوجود علة
ومستند للتعين لان الداير هو مطلق الوجود مع مطلق التعين **والكلام**
انما هو **في خصوص التعين** الذي هو لكل فرد مخصوص ولا يكون مطلق

الوجود داير معه فلا يفيد هذا الدوران علية الوجود للتعين الا لو كان
الكلام في مطلق التعين لانه هو الداير معه الوجود والحق ان هذا التسليم
يوجب انقطاع الخصم لان الوجود الخاص بالفرد داير مع التعين الخاص بذلك
الفرد كما ان مطلق الوجود الخارجي داير مع مطلق التعين فاذا سلم ان
الدوران يفيد العلية لزم علية الوجود الخاص للتعين الخاص نعم
يندفع بما تقدم من ان التعليل الذي هو بمعنى الملازمة لا ينفي ما ذكرنا
من الاستناد الى المختار والذي هو بمعنى التاثير منتفي بالدليل ثم
هذا انما هو عندنا وعند البعض المخالف **واما عند الفلاسفه** فالتعين
يستند **الى نفس الماهية** التي هي المتعين وذلك بان يكون مقتضى
ذاتها او مقتضى ما فيهما من اللوازم تعينها واذا اقتضت الماهية بنفسها
او بلوازمها تعينها فحينئذ **ينحصر** تعينها المقتضي لها **في فرد** واحد اذ
لو تعددت افرادها لزم تعدد التعينات فلزم خلوها وهي علة عن
معلولها الذي هو التعين المقتضي لها في شخص اخر لانه كما تحقق ان
هذا التعين الخاص معلولها فكونها في شخص اخر ينفي عنها هذا التعين
الخاص لانتفايه عن الشخص الاخر فيلزم خلو العلة عن المعلول ويمثلون
للماهية المقتضية للتعين فانحصر في فرد بماهية الواجب تعالى وتقدس
عما يقول الظالمون علوا كبيرا من الاقتضاء التعليلي مستقلا او منفصلا
ويمثل له ايضا بالعقل المجرد باعتبار فرده النوعي واذا لم يكن مقتضى
التعين هو الماهية بذاتها او بلوازمها فيستحيل ان يكون مقتضيه امرا
خارجا عن الشخص المتعين لان نسبة الخارج الى جميع الاشخاص نسبة واحدة
فلا يقتضي في شخص تعينه الخاص به لا عن تعين اخر وكل شخص لابد له من
تعين خاص ويستحيل ان يكون ذلك المقتضي ايضا امرا حالا في الشخص كعرض
حال فيه لان حلوله فيه فرع تشخص ذلك الشخص لما ياتي من ان تشخص
العرض فرع تشخص محله فلو كان موجب تشخص الشخص حلول العرض
والغرض ان حلوله موقوف على تشخص الشخص لزم الدور اذ لا يتشخص
الشخص حينئذ الا بحلول العرض الذي لا يكون في الخارج الا بعد تشخص
الشخص فتوقف تشخص الشخص على حلول العرض وحلول العرض على

تشخص

تشخص الشخص فدار واذا لم يكن مقتضى التعين خارجا عن الشخص ولا حالا فيه
تعين اما محل للشخص اي مادته او امر يلازم ذلك المحل وتلك المادة ولهذا قال
او الى المادة اي يستند التعين عند الفلاسفة الى الماهية او لوازمها فينحصر
في فرد واحد كما تقدم او يستند الى المادة التي هي محل التشخص يعني او لواز مها
لامتناع استناده الى خارج عن الشخص او حال فيه على ما تقدم فتعينت
المادة التي هي محل الشخص اي اصله ولما اختلفت المواد اختلفت الاشخاص
وتعينها ثم اختلاف المواد اما بذاتها كالنطفة لافراد الانسان فان لكل
نطفة لشخص ما تخالف به الاخرى من ذاتها وكالهيولى للافلاك فان
لكل فلك هيولى تخالف بذاتها اخرى فاقتضت تشخص ذلك مخصوص محلا
ووضعا لاجزاءه واما بعارض كهيولى العناصر الاربعة فانها متحدة فيها
ولكن عرض استعداد للمخالفة بقرب الفلك والبعد عنه فاقتضت كل هيولى
تشخصا مخالفا لتشخص الهيولى الاخرى ولما كان يرد ههنا ان يقال المواد
متعينة قبل تعين اشخاصها فان كان تعينها بماهيتها لزم انحصار نوعها
في فرد وهو باطل لتكثرها وان كان بغيره فالغير اما خارج او حال فيبطل
لما ذكرتم وان كان محلا لزم افتقار تعين المادة الى المحل والكلام في المحل
الثاني والثالث وهلم جرا كالاول فيلزم التسلسل وهو باطل اشار الى
الجواب عن ذلك على اصلهم بان المادة تشخصت لا بماهيتها ولا بمحل
اخر بل باعراض تلحقها وتلك الاعراض تتعاقب عليها الى غير نهاية
وتعاقب الاعراض عندهم على الترتب ليس بمحال فقال **المتشخصة**
بالاعراض اي ان تلك المادة لم تتشخص بماهيتها حتى ينحصر نوعها
في فرد ولا بمحل حتى تتسلسل المواد وهو محال وانما تشخصت بالاعراض
التي تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة عليها الى غير نهاية مثلا
النطفة التي هي مادة تشخص الانسان المخصوص تعينت باعراض المنيية
الحاصلة لها من كيفيتها المائية والرايحة والكمية المقدارية بحسب
استعدادها العارض لها حيث كانت في محل تغيرها وصيرورة تقاص الدم
الى محل المني وتعينت قبل هذا الاستعداد باعراض الدموية الحاصلة
بالاستعداد العارض لها بكونها في محل الدموية من الكبد كما تشخصت

قبل ذلك باعراض الكرباسية وهو كونها كما السفير الابيض وهكذا في المطعومية
والحبوبية والنباتية الى غير نهاية واذا اقترن التعين بالمواد فحينئذ **يتكثر**
ذلك التعين في افراده كما هو الواقع خارجا **بتكثر المواد القابلة للتكثر به** وانما
فان النطفة تقبل التكثر لذا انما يجب كل شخص صادرة هي عنه فتتكثر
الاشخاص الصادرة عنها لتعينها عينا وانما قال القابلة لذو اعتمادا فيما لما
يقال من ان تكثر المواد يحتاج كما احتاج التعين الى موجب ثم الموجب
للتكثر في المواد لابد له من قبول التكثر اذ لو اتحد لم يوجب كثرة والكلام
في القابل الثاني كالاول وهلم جرا فيلزم التسلسل في القوابل ولما
لاح هذا الاعتراض قال قبول المواد للتكثر ذاتي ويرد على ما ذكر من
ان موجب التعين هو المادة ان النفس الناطقة لا مادة لها وكذا العرض
الوجودي فيلزم انحصار نوعهما في فرد واحد واجيب بان المراد
بالمادة بالنسبة للعرض هو الشخص الموصوف بالعرض وهو المعروض
للتشخص اصالة والمراد بها بالنسبة للنفس هو متعلق النفس فيتكثر
كل تعين لهما لذلك ولا يخفاك ما في كلام الفلاسفة واجوبتهم هنا من
التحكم والدعاوي بلا حجج وهكذا كلامهم هنا دايما مع دقة عقولهم
اذ لم يستمدوا من نور النبوة **واعترض** ما ذكر من ان تعين المادة بتعين الاعراض
المتعاقبة **بان تعين** تلك **الاعراض انما هو بتعين المادة** التي هي معروضة
لتلك الاعراض لما ذكر ويأتي من ان تعين العرض بتعين الذات واذا كان
تعين العرض بتعين المادة والفرض ان المادة انما تتعين بتلك الاعراض
فقد توقف تعين كل منهما على تعين الاخر **فتعينها** اي المادة **بها** اي بالاعراض
المتعاقبة **دور** حينئذ وهو محال **واجيب** عن هذا الاعتراض **بان تعينها**
اي المادة **بنفس الاعراض** المتعاقبة الى غير نهاية **لا** ان تعين المادة
بتعيناتها اي تعينات الاعراض فلا توقف ولا دور اذ المادة توقف تعينها
على نفس الاعراض المتعينة بمحلها وتعين الاعراض بتعين محلها
الذي هو المادة وتعين المادة مع ذلك التعين لا به بل بنفس الاعراض
وحاصل الاعتراض ان تعين العرض الحاصل مع وجوده في الخارج
لا يصح حتى يتحقق تعين محله الحاصل مع وجود ذلك المحل فلو كان ذلك

المحل

المحل لا يصح تعينه حتى يتحقق تعين العرض ليحصل به لزم توقف كل منهما
تعين كل من العرض والمحل على تعين الاخر وهو دور وحاصل الجواب
ان تعين العرض بتعين المحل فيتوقف عليه كما يتوقف المسبب على
السبب واما تعين المحل الذي هو المادة هنا مع تعين العرض لا به لان حصول تعين
المحل بنفس العرض لا بتعينه فليس تعين العرض سببا لتعين المحل حتى يتوقف
تعين المحل عليه فيلزم الدور ولا يخفى ان هذه دعوى وعمل باليد لا بالحجة
ومع ذلك فلا يجدي نفعا لان تعين المحل على هذا مقارن للسبب الذي هو
نفس العرض ونفس العرض مقارن لتعينه ومقارن السبب حكمه حكم
السبب في التوقف فيتوقف تعين المحل على تعين العرض ويلزم الدور
ولو اجيب بان التوقف ذاتي فلا تقدم بالزمان فلا دور لكان اقرب وايضا
لو سلم ما ذكر من ان تعين الماهية القابلة للتعدد بالعوارض والاعراض
المتعاقبة **فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات** الخارجية ويجدد
تعاقبها الى غير غاية كما قيل في المادة **و**ليكن **تكثر الافراد بتكثرها**
اي بتكثر تلك الصفات اذ تكثرها جايز كما في اعراض المادة وعلى هذا
فلا يحتاج في تعين الماهية وتكثر افرادها الى مادة مثلا الجسم من
لوازمه الحيز والكم والكيف والوضع لاجزاه فلم لا يكون سبب تعينه
تعاقب هذه الاعراض اللازمة عليه ويكون تكثر افراده بتكثر هذه
العوارض الجايزة باعتبار كل فرد فرد بخصوصه فلا يحتاج في تعين الجسم
المعين كجسم الانسان مثلا الى المادة فالحق ان التعين في الممكن للقادر
المختار وفي الواجب لا سبب له بل هو ذاتي وغير ذلك لا يلتفت اليه
المنهج الثاني من مناهج لواحق الوجود **في الوجوب والامتناع
والامكان** اما كون الثلاثة من لواحق الوجود فظاهر لان الوجود ينقسم
الى واجب وممكن وممتنع وقد يقال انها من لواحق الماهية ايضا نظرا الى
ان لاحق الوجود لاحق الماهية او نظرا الى ان الوجوب هو ضرورة ثبوت
الوجود للماهية والامتناع هو ضرورة سلب الوجود عنها والامكان
عدم ضرورة واحد منهما بخصوصه لها وذلك راجع الى كون الماهية لا ينسلب
عنها الوجود او ينسلب عنها على وجه الضرورة او يبدو لها وهو حال من

من احوالها وفيه اي في هذا المنهج مباحث سبعة الاول في ضروريتها
وما يتعلق به الثاني في بيان ذاتيتها وعرضيتها وما يتعلق به الثالث
في كونها قد تكون مواد القضايا اوجهاتها وما يتعلق به الرابع
في كونها اعتبارية وما يتعلق به الخامس في كون الامكان مما يفتقر
معروضه الى مرجح في وجوده وعدمه وما يتعلق به السادس في
ان موجب احتياج الممكن الى المؤثر هو الامكان او الحدوث او هو بشرط
الحدوث او مجموعهما وما يتعلق به السابع في ان طرفي الممكن من وجود
وعدم لا اولية لاحدهما به لذاته وما يتعلق به المبحث الاول
من السبعة هي اي الوجوب والامتناع والامكان معقولات اي هذه الثلاثة
معقولات تحصل لمتعلقها من نسبة الشيء اي من اعتبار الشيء مضافا الى
هليته البسيطة وهي وجوده في نفسه او مضافا الى هليته المركبة
وهي وجود شيء لآخر لذلك الشيء ويسمى مطلق وجود الشيء هلية بسيطة
لما تقرر ان وجود الشيء يسئل عنه بهل المسماة بالبسيطة وهي التي
يسئل بها عن مطلق الوجود ويسمى وجود الشيء للشيء هلية مركبة للسؤال
عنه بهل المسماة بالمركبة وهي المسئول بها عن ثبوت الشيء للشيء فان
من عرف ماهية العنقا مثلا يسئل اولا عن وجودها بهل وهي البسيطة
ثم اذا تقرر عنده وجوده يسئل عن وجود لون السواد او البياض لها مثلا
بهل وهي المركبة وقد علم بهذا ان السؤال بالاولى انما يكون اذا كان الوجود
هو المحمول في القضية بنفسه وان السؤال بالثانية انما يكون اذا كان المحمول
غير الوجود ويكون الوجود هو الرابطة فاذا قيل هل العنقا موجودة قيل
هي موجودة فالوجود نفس المحمول واذا قيل هل يوجد لها البياض قيل
هي توجد بيضا فالبياض هو المحمول واذا تقرر هذا فنسبة الموضوع
الى احدى الهليتين من وجود او غيره بواسطته يتحقق فيها احد هذه
المفاهيم الثلاثة من وجوب او امكان او امتناع اذ حمل الوجود على الموضوع
الذي هو محل هل البسيطة او الربط بين الموضوع والمحمول بواسطته
اي الوجود وهو محل هل المركبة قد يجب في نفسه ذلك الحمل وقد يمتنع
ذلك الحمل وقد يمكن والمراد بالحمل نفس الاتصاف بالمحمول لا الاخبار بالمحمول

اذ لا

١٦١

اذ لا يجب ولا يمتنع فقد تحقق ان نسبة المحمول للموضوع لا تخلو من وجوب كقولنا
في الهلية البسيطة الباري تعالى موجود وفي المركبة انه تعالى يوجد مقتدرا او امتناع
كقولنا في الهلية الاولى الجمع بين الضدين موجود وفي الثانية الشريك يوجد له
الاقتدار او امكان كقولنا في الهلية الاولى الانسان الذي له راسان موجود وفي
الثانية ان يوجد طويلا او كاتبا ويدخل فيما ذكر حمل العدم لان الوجود اما
ان يحمل بالثبوت او السلب فالسلب الذي هو العدم اما واجب كقولنا ليس
الشريك موجودا وليس يوجد له الاقتدار او ممتنع كقولك ليس عجز العبد
موجودا او لا يوجد عجزه دائما او ممكن كقولك ليس علم هذا الانسان موجودا
او لا يوجد واسعا تصورها اي تصور هذه المعاني ضروري لحصوله لمن
لا يمارس طرق الاكتساب ولهذا يقال من لم يميز في نفسه بين الوجوب
والاستحالة والجواز خرج عن طور العقلاء بمعنى ان كل احد يجد في نفسه
عند اول ملاحظة ان الشيء قد لا يقبل الانتفاء وهو الوجوب وقد لا يقبل
الوجود وهو الاستحالة وقد يقبل كل منهما على البدلية وهو الجواز وعلى
هذا فلا يحتاج الى تعريفهما تعريفا يفيد فهم ماهيتها لحصول تميزها في
الفطر واما التعريف لها بمثل قولهم وجوب الشيء هو ضرورة الوجود له او اقتضاؤه
الوجود لنفسه واستحالة الشيء هي ضرورة العدم له او اقتضاؤه العدم
لذاته والجواز للشيء هو لا ضرورتها اي لا ضرورة الوجود والعدم بمعنى
انه يقبل كل منهما بدلا عن الاخر فذلك التعريف ليس بمعنوي يفيد ادراك
حقيقة مجهولة وانما هو تعريف لفظي يفيد ان ذلك المعنى المعروف
الذي هو ضرورة الوجود هو المسمى بلفظ الوجوب والمعنى المعروف
الذي هو ضرورة العدم هو المسمى بلفظ الاستحالة والمعنى المعروف الذي
هو عدم ضرورة احدهما هو المسمى بلفظ الجائز وذلك بالنسبة لمن لا يعرف
تسمية كل معنى منها بخصوص لفظه وقد يقال معنى كون التعريف لفظيا
انه يفيد كيفية التعبير عن معنى مدرك ولاجل كون تعاريف
هذه المعاني لفظية لا يتحاشى في تعريف كل منها عما يتوقف تصوره على
تصور ما ذكر في تعريف الاخر كقولهم الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن
عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده

ولاعدمه اذ لو كان التعريف لتحصيل المجهول وهو المعنوي لزم الدور في هذه
التعاريف لذكر الامتناع او الامكان في الوجوب وذكر الوجوب او الامكان
في الامتناع وذكرهما معا في الجواز ثم هذه المعاني وان كانت ضرورية كلها
فالوجوب اظهرها لانه يؤكد الوجود الذي هو اظهر من العدم والمؤكد للشي
عارض له وعارض الاظهر اظهر اما تاكيد الوجود به فلان الوجوب تحقيق
للوجود على وجه لقبول عدم الانتفا فيه الثبوت الذي هو مطلق الوجود
وزيادة واما تاكيد العدم به فلتخيل مطلق الثبوت له واما كون
الوجود اظهر من العدم فلتصوره بنفسه وتصور العدم بالاضافة اليه
وقد استفيد من هذا ان الضروريات تتفاوت في الظهور لان بعضها
قد يتوقف على بعض وما توقف على الضروري ضروري لكن المتوقف
عليه اسبق الى النفس واعلم انهم اختلفوا هل مفهوم الوجوب
والامكان وجودي او عدمي ويجب ان يعلم على ان المراد بالوجودي
انه ليس في مفهومه عدم شي فلا ينافي كون مفهوميهما اعتباريين كما (ان)
هو الحق على ما ياتي ان شا الله تعالى ثم هذا الاختلاف مبني على اختلا(ف)
مفهومات الخواص التي بها يطلقان على معروضيهما فان نظر في
الوجوب الى اقتضاء الشي الوجود لذاته مثلا فمفهومه وجودي او
الى عدم توقف وجوده على شي مثلا فمفهومه عدمي وان نظر في
الامكان الى احتياجه للغير مثلا فمفهومه وجودي او الى عدم اقتضا
الوجود والعدم مثلا فمفهومه عدمي ومعلوم ان تلك الخواص تتلازم
في محالها فافهم **المبحث الثاني** من المباحث السبعة التي في مبحث
الوجوب والامتناع والامكان في ذاتيهما وعرضيهما وما يتعلق به **كل** اي
كل واحد **من الوجوب والامتناع والامكان** يكون ذاتيا ويكون غير الامكان
منها عرضيا فالوجوب والامتناع **ان كان** متحققا الحكم **بالنظر الى ذات**
الشي المحكوم عليه بان تكون ذات المحكوم عليه كافية في وجوب
ذلك الحكم وفي تحققه من غير حاجة الى شي اخر وراء الذات **فذلك**
الوجوب **ذاتي** ثم الحكم المعروض للوجوب الذاتي وللامتناع الذاتي اما
وجود الشي في نفسه كقولنا الباري تعالى موجود والجمع بين النقيضين

ممتنع الوجود او وجود الشي لغيره كقولنا الاربعة زوج وممتنع وجود
الفردية لها ومعنى ذاتية القسم الاول واضحة ومعناها في الثاني
ان الزوجية ثابتة لذات الاربعة مثلا من غير حاجة في وجوب الثبوت
الى غير ذات الاربعة لا انها واجبة الوجود لنفسها على ما ياتي **والا**
يكن الوجوب والامتناع متحققا بالنظر الى ذات المحكوم عليه بل
بالنظر الى غير ذاته **ف**كل من الوجوب والامتناع الثابتين للمحكوم عليه
غيري لا ذاتي لثبوت كل منهما بغير ذات المحكوم عليه ويسمى ذلك
الغير في اصطلاحهم علة الوجوب وهذا الاجمال كاف في ادراك الوجوب
والامتناع الغيريين لا بد لهما من علة هي ذلك الغير المقتضي لكل منهما
لكن جرت عادتهم بالنظر الى خصوصهما لان الخصوص ازيد علما وذلك
كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له بعلة الرمي والدفع (بنا)
على وجوب الحركة عقلا حينئذ والوجوب المنظور فيه لخصوص
هذا الوجه يسمى عقليا لاقتضا العلة عقلا له وقد ينظر فيه الى
وصف المحكوم عليه او الى وقت من اوقاته او الى ثبوت الحكم والى
هذا اشار بقوله ثم الوجوب الغيري اما **عقلي** كوجوب الحركة للحجر
المرمي وامتناع السكون له كما تقدم **او وصفي** كوجوب الحركة لاصابع
ذات الكاتب عند وصف ذاته بالكتابة وامتناع السكون لتلك الاصابع **او وقتي**
كوجوب الانخساف للقمر وقت الحيلولة وامتناعه وقت التربيع **او غيرها**
اي غير هذه الثلاثة كوجوب الحركة للمتحرك ما دام متحركا وامتناع السكون
له وهو ضرورة لاحقة من جهة المحمول وهي ملغاة في العلوم ولا يضر
في التمثيل بنا ببعض الامثلة على ما لا يرتضي كونه موجبا للوجوب
لان المقصود الايضاح ثم اشار الى معنى كون الوجوب ذاتيا بوجه يظهر
به دخول الوجوب والامتناع الذين هما من مواد القضايا في هذا المبحث
بقوله **والامر الموصوف بالوجوب الذاتي** او الامتناع الذاتي يقال فيهما
هو **واجب الوجود لذاته** بمعنى ان وجوده في نفسه لازم ذاته ومقتضا
من غير ان يحتاج الى ملاحظة غير ذاته في تحقق الوجود لها **او هو ممتنع**
الوجود لذاته على طريق ما قررنا في ثبوت وجوب الوجود وانما يقال

فيه واجب الوجود او ممتنع الوجود للذات ان اخذ الموجود محمولا لذلك الموصوف
ثبوتا او نفيا كقولنا في الاول الباري تعالى موجود وفي الثاني الشريك ليس
بموجود فالباري تعالى واجب الوجود لذاته والشريك ممتنع الوجود لذاته
و الامر الموصوف بالوجوب الذاتي ايضا او الامتناع الذاتي هو واجب الوجود
للشيء الذي هو معروض الموصوف بالوجوب الذاتي وهو ممتنع الوجود
له اي لذلك الشيء نظرا الي ذاته اي الي ذات ذلك الشيء وانما قال
في الموصوف بالوجوب الذاتي واجب الوجود لذات الشيء الذي هو معروض
ذلك الموصوف اذا اخذته اي ان اخذت الوجود رابطة للمحمول ولم تجعل
الوجود نفس المحمول وحاصله ان الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي يشترك
فيه القسمان لكن ان كان المحمول في القضية نفس الوجود فالموصوف
بوجوب الوجود الذاتي هو نفس ذلك الموصوف لنفسها والموصوف
بوجوب الامتناع الذاتي هو نفس ذات ذلك الموصوف لنفسها كما
تقدم في قولنا الباري واجب الوجود والشريك ممتنع الوجود وان
كان المحمول في القضية غير الوجود والوجود رابطة كقولنا الاربعة
زوج اي توجد لها الزوجية وجوبا وتمتنع لها الفردية اي تنتفي عنها
وجوبا فالموصوف بالوجوب الذاتي هو ذلك الموصوف ايضا لكن لا لنفس
ذاته حتى تكون الزوجية مثلا واجبة لذاتها بل وصفها بذلك انما
هو بالنظر الي ذات موصوفها وهو موضوعها فلهذا نقول لازم الماهية
كزوجية الاربعة هي واجب الوجود لها اي للاربعة لذاتها اي لذات
تلك الاربعة لا لذات تلك الزوجية نفسها وكذا نقول الفردية ممتنعة
الوجود لذات الاربعة لا لذات الفردية فاندفع ما قيل من ان الوجوب
الذاتي المبحوث عنه هنا لا يتناول ما كان فيه الوجود رابطة كقولنا
الاربعة توجد لها الزوجية لذاتها لانه يلزم حينئذ كون الزوجية
واجبة الوجود لذاتها والجواب ان المعنى انها واجبة الوجود
للذات اي لذات الاربعة بحيث لا يفتقر في وجوبها الي غير ذات
الاربعة لا انها واجبة الوجود لذاتها نفسها فالبحث عن الوجوب
الذاتي في الجملة يشمل المعنيين فليفهم ولما بين ان الوجوب والامتناع

يكونان

يكونان ذاتيين وغير بين اشار الي ان الامكان لا يكون هو الا ذاتيا بخلافهما
فقال والامكان انما هو ذاتي لا غير ذاتي فلا يصح ان يكون الشيء واجبا او ممتنعا
لذاته ثم يعرض له الامكان والا لزم ان الوصف الذاتي وهو ما لا تتحقق
الحقيقة بدونه قد يزول عن تلك الحقيقة لعارض فيكون الشيء غير قابل
للعدم لذاته ثم يصير قابلا له وغير قابل للوجود لذاته ثم يصير قابلا له
وهو بديهي البطلان و الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم
معا بمعنى ان وجود الشيء ليس ضروريا كما ان عدمه ليس ضروريا ويسمى
امكانا خاصا وهو القابل للامتناع والوجوب وقد يؤخذ بمعنى سلب
ضرورة الوجود فقط بمعنى ان المسلوب ضرورة الوجود لا شيء اخر او بمعنى
سلب ضرورة العدم فقط فحينئذ يعم باخذ هذين التفسيرين الامكان
الخاص اذ يصدق عليه سلب ضرورة العدم كما يصدق عليه سلب
ضرورة الوجود و يعم الامتناع اذا فسر بانه سلب ضرورة الوجود ويعم
الوجوب اذا فسر بانه سلب ضرورة العدم لانه كلما سلب ضرورة
احد الطرفين باحد التفسيرين عم ضرورة الطرف الاخر لدخولها في تفسيره
حينئذ فاذا قلنا الامكان سلب ضرورة الوجود صدق على الامكان
الخاص انه سلب ضرورة الوجود لعدم وجوب وجود معروضه وعلى
الامتناع لعدم وجوب وجود معروضه واذا قلنا هو سلب ضرورة
العدم صدق على الامكان الخاص ايضا لعدم وجوب عدم معروضه
وعلى الوجوب لعدم وجوب عدم معروضه ايضا فيصدق على الممتنع
اذا فسر سلب ضرورة الوجود انه ممكن العدم بمعنى ان عدمه
غير ممتنع وان كان عدمه واجبا وتفسيره بسلب ضرورة العدم
و يصدق على الواجب اذا فسر بانه سلب ضرورة العدم انه
ممكن الوجود بمعنى ان وجوده غير ممتنع وان كان وجوده واجبا
وتفسيره بسلب ضرورة العدم هو المتبادر الي اذهان العامة
ولذلك يقال له بهذا التفسير الامكان العامي لان من سمع الامكان
تبادر الي ذهنه ان معروضه غير ممتنع وقد يتوهم انه اي الامكان
العام هو بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين وهما الوجود والعدم

اي هو سلب ضرورة احدهما لا بعينه فحينئذ يعم الكل اي الامكان الخاص والامتناع ٤
والوجوب اذ يصدق على كل من هذه الثلاثة اي سلب ضرورة احد
الطرفين لانسلاب ضرورة الوجود عن حقيقة الامتناع والوجود
احد الطرفين وانسلاب ضرورة العدم عن حقيقة الوجوب والعدم
احد الطرفين وانسلاب ضرورة كل طرف عن الامكان الخاص وهو ظاهر
وانما قال يتوهم لان الذي يفهم من الامكان عند اطلاقه هو عدم
الامتناع وهذا التفسير تقدير عقلي لا اصل له عرفا فان المتبادر
من امكان الشي امكان وجوده كما تقدم وقد يسمى معروض الامكان
فيذكر الوجود او العدم وهذا هو المظروف واما ان يقال يمكن احد
طرفي الشي او يفهم عند الاطلاق فغير معروف وقد يعتبر الامكان
بالنظر الى الاستقبال ويسمى حينئذ امكانا استقباليا وانما جعل من
اقسام مطلق الامكان ولوحظ بخصوصه لان الامكان تقابله الضرورة
في الجملة فكلما كان اظهر في الخلو عن مطلق الضرورة كان ادخل
في الامكان والحال والماضي قد يدرك فيهما وجود الشي وعدمه
فتلحقه الضرورة العيزية بخلاف الاستقبال فهو ابعد عن ادراك حال
الشي من وجود او عدم فهو ابعد عن ادراك الضرورة فهو في الامكان
ادخل ولا يجب ان يشترط فيه عدم حالي بل لو كان الشي موجودا في
الحال جاز ان يعتبر فيه الامكان الاستقبالي بان يصح عدمه كوجوده
في المستقبل وقيل يشترط لان وجوده في الحال ضرورة فيجب الخلو
عنها ليتحقق الامكان الخالي عن كل ضرورة اذ الامكان يتعلق باحد
طرفي الوجود والعدم فاذا كان الوجود بالفعل يخرج الممكن الى جانب
الوجوب ولذلك اشترط العدم في الحال فالعدم يخرجه الى جانب
الامتناع فليشترط انتفاؤه بتحقق الوجود وحينئذ يمتنع فيلزم
ارتفاع النقيضين وثبوتهما اذ شرط انتفا العدم تحقق الوجود وشرط
انتفاء الوجود تحقق العدم فقد ثبتا في ضمن ارتفاعهما ونحن نقول
في دفع الزام الجمع بين النقيضين بناء على هذا الاشتراط من اشترط
فيه اي في الامكان الاستقبالي العدم في الحال اي عدم ذلك الممكن

كانه

١٦٤

كانه اراد به اي يظن به انه اراد بالامكان الاستقبالي امكان طريان الوجود في المستقبل
اي حدوث ذلك الوجود بعد ان انتفا ولا يريد مجرد صحة الاتصاف بالوجود في
الجملة حتى يلزم ان الوجود في الحال ان كان يخرج عن هذا الامكان فالعدم
يخرج عنه ضرورة ان امكان الوجود يستلزم امكان شرط العدم فاذا كان
شرط امكان الوجود العدم الحالي كان شرط امكان الوجود العدم الحالي
امكان العدم الوجود الحالي فيلزم الجمع بين النقيضين واذا كان مراده امكان
طريان الوجود كان مقابله امكان عدم طريانه ففي امكان الوجود
لا بد من تحقق العدم في الحال ليتحقق امكان طريان الوجود في اللحظة التي
بعد لحظة الحال اذ لو كان الشي موجودا في الحال ما امكن طريانه في تلك اللحظة
ويمكن عدم طريانه في تلك اللحظة بان لا يوجد ذلك الشي في تلك اللحظة
وفي امكان العدم على هذا يشترط الوجود في الحال ليمكن طريان العدم
في اللحظة التي بعد لحظة الحال والا استحال طريانه في تلك اللحظة كما
لا يخفى ويمكن عدم طريان العدم في تلك اللحظة بان لا ينعدم ذلك
الشي واذا كان هذا مراده فلا يلزم الجمع بين النقيضين في اشتراط
الوجود الحالي في امكان العدم الطاري ولا في اشتراط العدم الحالي
في امكان الوجود الطاري لان طريان الوجود انما يقابله كما تقدم
عدم طريانه فيصح ان يشترط لهما العدم الحالي وطريان العدم انما
يقابله ايضا عدم طريانه فيصح ان يشترط لهما الوجود الحالي فلا تناقض
نعم لو كان التقابل بين طريان العدم وطريان الوجود لزم من اشتراط
الوجود للاول واشتراط العدم للثاني اجتماع النقيضين وليس كذلك
فليتأمل وقد يعتبر مطلق الامكان لمعنى اخر غير ما تقدم وهو ان
يكون بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشي كتهيؤ النطفة لحصول الانسانية
وتهيؤ الجنين لحصول تعلم الكتابة وهذا التهيؤ يوجب امكان حصول
المتهيأ له ويختلف باعتبار تحقق كل الشرايط او جلها او بعضها فيتفاوت
الامكان الناشي عن التهيؤ شدة بحصول كل الشرايط او جلها وضعفا
بعدم حصول جل الشروط نفي حصول كل الشروط ما سوى علة الوجود
او جلها يقرب حصول الممكن فالامكان حينئذ اضعف فالنطفة بعد اول

الحصول في الرحم امكان الصورة الانسانية لها اضعف وبعد كونها مضغة
وعلقة امكانها لها اقوى فاستعداد الصورة للعلقة وللنطفة اضعف
وكذا استعداد علم الكتابة للجنين اضعف من استعدادها للطفل بعد
آلة التعلم ولهذا يسمي هذا الامكان استعداديا لا استعداد المادة للطاري
عليها والمستعد في الحقيقة للحصول هو الممكن الطاري فاطلاق الامكان
على الثاني توسع وهذا الامكان يفارق الامكان الذاتي في ان الذاتي
لا يفارق الماهية كامكان الوجود والعدم للممكن وهذا يطرا بوجود
شرط الثاني كصيرورة الطعام نطفة ملقاة في الرحم وقبل ذلك
لا يعتبر وينعدم بوجود الطاري الممكن اذ لا امكان بعد
حصول الانسانية وهو ملزوم الثاني ثم اشار الى تحقيق في
عروض الامكان لمعروضه فقال وعروض الامكان الصرف الذي
لا يشوبه شي من الضرورة الغيرية يكون ذلك العروض بالنظر
الى المفهوم اي المعقول من حيث هو مفهوم ومعقول بان لم يلاحظ
معه حصول في فرد معين في الخارج ولا عدم حصوله بل لوحظ
مقطوع النظر عن الفردية الخارجية المعينة حال كونه مقيسا
الى مطلق الوجود فاذا لاحظه الذهن هكذا وليس واجب الحصول
في ضمن فرد ما وجد وجوده ممكنا واما اذا لاحظه مع اعتبار الوجود
له في الخارج او العدم له فيه فانه يجده لا يخلو من وجوب
عارض لانه ان تحققت علة الوجود كتعلق ارادة المختار تعالى
بوجوده صار واجب الوجود في نفس الامر بالعرض فيكون واجبا
وان لم تتحقق بان لم تتعلق بوجوده كان واجب العدم في نفس
الامر بالعرض فيكون ممتنعا والحاصل ان الممكن اذا لوحظ باعتبار
الوجود في نفس الامر او العدم فيه كان واجبا او ممتنعا بالغير
الامكان بهذه الملاحظة ليس صرفا لانه يعرض حينئذ للوجوب
ان تحققت علة الوجود او يعرض للامتناع ان تحققت علة العدم
فهو منسوب لمعروضه حينئذ لما له الوجوب الغيري او له الامتناع
الغيري وبالجملة ان ملاحظة الحقيقة من حيث هي اي مع قطع النظر

عما

عما في نفس الامر يتحقق مع تلك الملاحظة الامكان الصرف المنسوب لتلك الحقيقة
للوجود والعدم من حيث هو واذا لوحظت مع ما وقع لها في نفس الامر لم تنفك
عن الوجوب الغيري بوجود علة الوجود او الامتناع الغيري لتحقق علة العدم
وان لم تكن الا نفي علة الوجود فهو اي الامكان عند رعاية ذلك الاعتبار
ينفك عنهما اي عن الامتناع والوجوب تعقلا اي في مطلق تعقل
الحقيقة هل هي موجودة ام لا مع قطع النظر عما وقع في الخارج اذ لا اشعار
بالوجوب ولا بالامتناع بهذه الملاحظة ولا ينفك عنهما تحققا اي في
الحقيقة وفي نفس الامر لانه لابد من وجوب وجوده لغرض تعلق الارادة
بالوجود او وجوب العدم لغرض عدم تعلقها به ولما كان هذا الوجوب
وهذا الامتناع غيريين صح عروض الامكان الذاتي لمعروضهما والوجوب
والامتناع الغيريان اي العارضان لمعروضهما بالغير لا بالذات يشاركان
في اطلاق اسم الضرورة عليهما لوجود معناها فيهما لان الامتناع لزوم
النفي والوجوب لزوم الاثبات واللزوم ضرورة وسواء كان متعلق
اللزوم للنفي او الاثبات وجودا او عدما ولهذا قد يتقابل ما يضافان
اليه اي يتعلقان به وقد يتحد واليه اشار بقوله وتثبت الغيرية
من تلك الضرورة عند تقابل المضاف اليه فيهما ويعني بالمضاف
اليه الوجود او العدم وتقابل المضاف اليه يحصل بان يضاف
الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم فيقال عند الاشتقاق
من كل منهما مضافين الى المتقابلين هذا واجب الوجود وهذا ممتنع
العدم وحينئذ اي وحين اضيفا الى متقابلين يتصادقان في شي
واحد ضرورة ان كل واجب الوجود بالغير بل وبالذات ممتنع العدم
بالغير او بالذات وبالعكس اي كل ممتنع العدم واجب الوجود وتصدق
تلك الضرورة ايضا عند اتحاده اي عند اتحاد المضاف اليه فيهما
كوجوب الوجود وامتناع الوجود ووجوب العدم وامتناع العدم
ولكن حيث اتحد المضاف اليه فيهما يتنافيان فلا يصدق احدهما
بالاشتقاق على ما يصدق عليه الاخر فلا يصدق ان ما كان واجب
الوجود بالغير ممتنع الوجود بالغير في وقت واحد وكذا لا يصدق

ان ماكان واجب العدم ممتنع العدم في ان واحد وظاهر العبارة ان صدق اسم
الضرورة مخصوص بما يقابل فيه المضاف اليه وقد بينا المراد ولكن هذا
التنافي ليس حقيقيا ولا خلويا لصحة خلو الشي عن كونه واجب الوجود
بالغير ممتنع الوجود بالغير بان يكون واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
فالتنافي الذي بينهما انما هو منع الجمع اذ لا يصدقان على شي واحد
قطعا ولكن هذا التنافي الثابت بين الوجوب والامتناع الغيريين عند
اتحاد المضاف اليه من وجود او عدم متحقق فيهما مع جواز الانقلاب
اي انقلاب معروضهما من احدهما الى الاخر فالممكن عند وجوده بتعلق
الارادة به واجب الوجود بالغير ويجوز ان ينقلب باعدامه ممتنع
الوجود وعند عدمه ممتنع الوجود ويجوز ان ينقلب واجب الوجود
بايجاده وكذا يتحقق منع الجمع بين الوجوب والامتناع الذاتيين لاستحالة
كون الشي الواحد واجبا لذاته ممتنعا لذاته ويصح خلو الشي عنهما معا
بان يكون ممكنا لذاته لكن منع الجمع الذي بين الذاتيين ليس كمنع الجمع
الذي بين الغيريين لان الذي بين الغيريين انما هو مع جواز الانقلاب
كما تقدم والذي بين الذاتيين انما هو مع استحالته اي استحالة الانقلاب
فلا يمكن ان ينقلب الواجب لذاته ممتنعا لذاته ولا العكس لان ما بالذات
لا يزول وكذا فيما بين الذاتي والغيري من الوجوب بمعنى ان الوجوب
الذاتي والوجوب الغيري بينهما منع الجمع واستحالة الانقلاب مع صحة
الخلو اما منع الجمع وصحة الخلو فلاستحالة كون الواجب لذاته واجبا
لغيره اذ الغيري ممكن امكانا خاصا لذاته والامكان الخاص والوجوب
الذاتي متنافيان ويصح ارتفاعهما عن الشي بكونه ممتنعا واما استحالة
الانقلاب فلان ما بالذات لا يزول بالعروض ولا يطرا بوجه وكذا يتحقق
منع الجمع مع استحالة الانقلاب وصحة الارتفاع فيما بين الامتناع الذاتي
والامتناع الغيري لان الغيري امكان خاص بالذات والامتناع الذاتي استحالة
ذاتية فلا يجتمعان ويصح ارتفاعهما بالوجوب واما عدم صحة الانقلاب
فلان ما بالذات كما تقدم لا يزول ولا يطرا بالعروض ثم اشار الى بيان
عدم صحة الجمع في القسمين واستحالة الانقلاب بقوله وانما كان

بين

بين الوجوب الذاتي والغيري وبين الامتناع الذاتي والغيري منع الجمع واستحالة
الانقلاب لاستلزامه اي الغيري من وجوب وامتناع الامكان الخاص المنافي
للذات من الامتناع والوجوب وهذا كاف في بيان منع الجمع واستحالة الانقلاب
كما تقدم اذ ما بالذات لا يطرا فلا ينقلب الغيري ذاتيا ولا يزول فلا ينقلب
الذاتي غيريا واما الاستدلال على كون الانقلاب مستحيلا بان الوجوب الذاتي
او الامتناع الذاتي لو كان كل منهما بالغير لارتفع كل منهما بارتفاعه
اي بارتفاع ذلك الغير وما بالذات لا يتصور ارتفاعه فلا يكون غيريا كالعكس
فهو استدلال ممنوع الملازمة اذ لا نسلم الارتفاع بالارتفاع الا اذا لم يكن للثابت
سبب الا ذلك المرتفع وههنا له سبب اخر هو الذات فالبيان السابق اسد
وبين الامكان العام الشامل للوجوب وللامكان الخاص وبين الامتناع الذاتي
انفصال حقيقي بمعنى ان الوجوب والامكان والامتناع لا تجتمع ولا ترتفع
فاذا قيل الشي اما واجب او جائز او ممتنع لم يصح ارتفاعها عن ذلك الشي
بان لا يكون واحدا منها ولا اجتماعها وهو ظاهر ولكن نحو هذه القضية
ولو تعددت اجزاؤها انما يتحقق كون الانفصال فيها حقيقيا بجعلها قضيتين
تقديرا وله تركب كل منهما من شي ونقيضه والتقدير ههنا ان الشي اما
ان يكون واجبا او لا فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان لكونهما نقيضين
ثم نقول تركيب القضية اخرى والثاني وهو ان لا يكون واجبا اما ان يكون
ممتنعا او لا فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وذلك ظاهر والانقلاب في هذه
الثلاثة محال ايضا فان الجواز الذاتي لا ينقلب وجوبا ذاتيا ولا امتناعا ذاتيا
وبالعكس وكذا الامتناع والوجوب وذلك ظاهر لان ما بالذات لا يزول فيلزم
اجتماع هذه المتنافيات عند الانقلاب ولما كان الممكن ربما يتخيل ان امكانه
الذاتي طرا عليه بعد الامتناع الازلي الذاتي له وكذا يتخيل ان مقدورية الوجود
قبل وجوده ممكنة وطرا عليهما الامتناع بعد الوجود اشار الى ذلك والى
جوابه بقوله فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الحدوث تقتضي لمسبوقية
العدم والازلية مقتضاها عدم المسبوقية به وهما متنافيان فالازلية
تنافي الحدوث فيكون الحادث ممتنعا في الازل ثم هو اعني الحادث ممكن
فيما لا يزال لصحة وجوده فيه فقد صدق ان الشي كان ممتنعا ثم صار ممكنا

فلم يصح ما ذكر من صحة انقلاب الممتنع الي الامكان والمقدورية اي كون الشي
مقدورا للقدرة القديمة ممكنة اي المقدورية موصوفة بالامكان قبل وجود
ذلك الشي الموصوف بها اي بكونه مقدورا للقدرة القديمة اذ كل ممكن مقدور
اي لا يمتنع وجوده بالقدرة القديمة ثم تلك المقدورية تمتنع بعدم وجود
الممكن ضرورة عدم صحة وجوده بعد وجوده اذ هو تحصيل الحاصل فلا
يكون موصوفها مقدورا والا امكن وجوده بعد الوجود فقد صدق ان
الممكن انقلب الي الامتناع فلم يصح ما ذكر من عدم صحة انقلاب الممكن ممتنعا
قلنا في دفع ذلك الامكان هو سلب الوجوب والامتناع عن الشي وهذا
السلب تقرر لحقيقة الممكن ازلا وابدا بمعني انه لا تنفيه عنه الازلية التي
هي وصف لغير وجود الممكن ولا غيرها كما ان وجوب الواجب واستحالة
الممتنع لذاته لا ينفيهما عنهما حدوث ولا غيره وانما الذي تنفيه الازلية
ولا يمكن تقرره معها حدوث فيها فالممكن ثبت له الامكان في نفسه مع
الازلية ومع الابدية فامكانه ازلي اذ لا ينتفي عنه امكانه بازليته ولا
غيرها فهو يصاحبها وينسب لها ولا يثبت للممكن بذلك انه ازلي الوجود
او ممكن الوجود فيه لان الازلي قديم لا ممكن امكانا خاصا فيه وفرق ظاهر
بين ازلية الامكان اي كون الامكان ازليا وبين امكان الازلية اي كون
الازلية ممكنة بمعني امكان ثبوتها وانتفائها وامكان انتفائها مع انها
لازمة بالذات لموصوفها بامكان الحدوث لموصوفها فيلزم امكان حدوث
الشي مع انه ازلي فيمكن حصول الشي اي حدوثه في الازل وهذا المعني
لو اتصف به الممكن هو الذي ينافي امتناع الحصول في الازل ويؤدي الي
الانقلاب لكن الممكن انما اتصف بالاول واذا اعتبر فيه فلا يكون ممتنعا
اصلا وانما الممتنع حدوثه في الازل لا امكانه فيه فلم يتصف الممكن بالامتناع
الذاتي قط حتي يتصور فيه الانقلاب وعلي هذا اذا قلنا الحادث ممتنع
في الازل فمعناه ان حدوثه في الازل ممتنع فيكون في الازل قيدا في الحدوث
ولا شك ان امتناع الحدوث في الازل دايم لا انقلاب فيه اذ كون الازلي
ممكنا نفيه او حدوثه وصف مستحيل لا يعرض للازلي والازلي هنا هو امتناع
ان يحدث الشي في الازل بالامتناع لا يفارقه ازلا وابدا فاذا قلنا الحادث

ممتنع

ممتنع في الازل واردنا افادة هذا المعني جعلنا في الازل قيدا للحادث كما ذكرنا
فيكون المعني ان الحدوث في الازل ممتنع والحاصل ان الحادث وصف بالامكان
لذاته لا يفارقه بالنسبة الي الازل ولا الي غيره فهو ممكن ازلا وابدا او تحقيقه
ان الحدوث في الازل اخص من الامكان فيه ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع
الاعم فالامكان واجب ثابت للممكن في الازل ولا يلزم الحدوث فيه وهذا
معني قوله فالحادث ممكن اي تقرر له امكانه في نفس حقيقته حدث او لم
يحدث فامكانه ثابت له في الازل والابد واما الحادث في الازل فحدوثه
في ازله ممتنع ولا يفارق ذلك الحدوث امتناعه دايما كما لم يفارقه
في الازل فلا انقلاب اصلا فان قيل ثبوت الامكان في الازل معناه امكان
حدوث الشي في الازل فعاد الي المعني المحال قلنا لا بل معناه ان الشي
يحكم عليه في الازل لامكان الحدوث ومعلوم ان الحدوث انما هو فيما لا يزال
فوصف الشي بالامكان مقتضاه صحة الاتصاف بالحدوث حيث يمكن
الحدوث لا حيث لا يمكن فافهم واما امتناع المقدورية التي كانت ممكنة
في حق الممكن قبل وجوده فذلك الامتناع الطاري بعد الوجود اي بعد
وجود ذلك الممكن المقدور غيري اي ذلك الامتناع غيري لا ذاتي فلم
ينقلب الامكان الذاتي الي امتناع ذاتي بل الي غيري وهو جايز كما تقدم
فلا ايراد اصلا البحث الثالث في ان الوجود يكون رابطة
والثلاثة اعني الوجوب والامتناع والامكان تكون مواد وجهات
وما يتعلق بذلك اذا جعل الوجود رابطة وهو مذهب المحققين من
الحكما فاذا قيل زيد قايم فمعناه ان زيدا يوجد قايما ولا يكفي في الربط
غير ذلك اذ المتبادر ان المطلوب في الاخبار الاعلام بالحالة التي يوجد
عليها زيد مثلا فالارتباط بالوجود فالثلاثة اي اذا جعل الوجود رابطة
فهذه الثلاثة التي هي الوجوب والامتناع والامكان مواد القضايا
باعتبار تحقق احد هذه الثلاثة في نسبة كل محمول لموضوعه في نفس
الامر وسميت هذه الثلاثة باعتبار ما في نفس الامر موادا اي اصول
القضايا لان ما في نفس الامر هو المنظور اليه في تحصيل القضية
ومن اعتباره تحقق كيفية النسبة في العقل واللفظ فالعقل واللفظ

تابعات لما في نفس الامر فهذه الثلاثة باعتبار تكيف نسبة المحمول للموضوع
في نفس الامر مواد واما باعتبار التعقل اي تعقلها حال كونها كيفيات للنسبة
ايضا فهي جهات للقضايا فاذا قلنا الانسان حيوان بالضرورة فكون الحيوانية
واجبة للانسانية في نفس الامر مادة هذه القضية وقولك بالضرورة
جهتها وكذا انعقالك لوجوبها ثم ان هذه الجهة ان طابقت ما في نفس
الامر بالخصوص كالمثال فالقضية صادقة وكذا ان طابقتها بالعموم
كقولك الانسان حيوان بالامكان العام وان باينتها كقولك الانسان حيوان
بالامكان الخاص فهي كاذبة واذا تقرر ان الوجود اذا كان رابطة كانت
الثلاثة مادة او جهات للقضايا ومعلوم ان المحمول يجوز ان يكون نفس
الوجود او العدم واحد هذه الثلاثة او يكون غير ذلك فحينئذ ان كان
المحمول احدها اي احد هذه الثلاثة او كان هو الوجود او العدم ويلزم
على ذلك امتناع وجود هو الرابطة ووجود او عدم هو المحمول اذ كان
الوجود او العدم محمولا وامتناع وجوب او امكان او امتناع هو المحمول
مع وجوب او امكان او امتناع هو الجهة ان كان احدها محمولا ولا تنافي
ولا تكرار لاختلاف الاعتبار لان احدها محمولا خلاف احدها جهة او
رابطة وذلك كما في قولنا في كون المحمول وجوبا او وجودا البارى تعالى
واجب لذاته او هو تعالى موجود فتقريره على ما تقدم انه تعالى
يوجد واجبا بالضرورة ويوجد موجودا فهناك وجود هو الرابطة
ووجود هو المحمول ووجوب هو الجهة ووجوب هو المحمول ولا تكرار
لاختلاف الاعتبار على ما ذكرنا وكما في قولنا في كونه امتناعا او عدما
امتناع النقيضين ممتنع او ذلك الاجتماع معدوم فتقديره ايضا ان الاجتماع
يوجد ممتنعا ويوجد معدوما بالضرورة ولا تنافي بين الوجود والامتناع
ولا بينه وبين العدم لان الوجود هنا رابطة فمعناه تحقق الاتصاف وكذا
الضرورة لا تنافي الامتناع لانها جهة بمعنى كون الامتناع لا يقبل الانتفا
عن موضوعه وكما في قولنا في كونه امكانا او وجودا الانسان ممكن
او الانسان موجود فتقديره ايضا انه يوجد ممكنا بالضرورة ويوجد ما
موجودا ولا تنافي بين الضرورة والامكان لانها جهة وهو محمول ضمنا

ان

ان ذلك الامكان لا يقبل الانتفاء عن الموضوع ولا تكرار بين الوجود والوجود ايضا
لاختلاف الاعتبار كما ذكرنا وهذا معنى قوله فتتعدد الاعتبارات يعني ان المحمول
اذا كان وجوبا او امتناعا او امكانا والجهة لا بد منها من وجوب او امتناع او
امكان وجب اعتبار المحمول بالثبوت للموضوع او السلب واعتبار الجهة التي
هي نفس ذلك المحمول او مقابلته لتبيين كيفية الثبوت او السلب من وجوب
ذلك الثبوت او السلب او امكانه او امتناعه فقد تعدد الاعتبار فلا تكرار
ولا تناقض وكذا ان كان وجودا او عدما والغرض ان الرابطة وجود اعتبر
الوجود محمولا على الموضوع واعتبر رابطة بينه وبين الموضوع ثم الوجوب
والامتناع المحمولان ان كانا ذاتيين كالامكان كانت جهتهما الضرورة كقولنا
البارى تعالى واجب اي بالضرورة وقولنا الشريك ممتنع اي بالضرورة
وقولنا الانسان ممكن اي بالضرورة وان كان الوجوب والامتناع المحمولين
غير ذاتيين بل عرض للشيء كونه واجبا بالغير او ممتنعا بالغير فجهة
تضمنهما امكان كقولنا زيد واجب الوجود اي بالامكان لان وجوب وجوده
لتعلق العلم به وكقولنا ايمان ابي جهل ممتنع اي بالامكان لان امتناعه
لتعلق العلم وهذا معنى قوله وتكون كيفية نسبة الثلاثة اعني الوجوب
والامكان والامتناع الى موضوعاتها جهة الوجوب اذا كانت ذاتية لان
الذاتي لا يتخلف وقد علم ان معنى كون الوجوب واجبا عدم صحة انتفائه
عن موصوفه وكذا كون الامتناع والامكان واجبين ولا ضرر في ذلك ولا
تكرار لاختلاف الاعتبار كما تقدم وتكون جهة نسبة الغيريين اي الوجوب
والامتناع الثابتين لا بالذات بل بالغير بالامكان لان ما افتقر في وجوبه
الى الغير ممكن لذاته ومن تثنية الغيري علم ان احد الثلاثة لا يكون
الا ذاتيا وهو الامكان كما تقدم فقول القائل في زيد الموجود زيد
واجب الوجود جهة نسبته امكانية اذ ثبوت الوجوب لوجوده
مفتقر الى الغير فهو ممكن واذا كان المحمول ممكن الثبوت لموضوعه
كالقيام لزيد فهو ممكن الثبوت في نفسه اذ كل ممكن الوجود لغيره
بان يمكن تقييده عن ذلك الغير كما امكن وجوده ممكن الوجود في نفسه
ضرورة ان امكان الثبوت للغير يستلزم كون ذلك الثابت عارضا وصفا

كالقيام لزيد وكلما امكن نفيه عن الغير فقد امكن عدمه في نفسه اذ لا يستقل بالوجود واذا امكن عدمه وقد امكن وجوده فليس بواجب ولا ممتنع بل هو ممكن بذاته ولا يلزم من كون الشي ممكنا في نفسه امكان ثبوته للغير وهو معنى قوله **من غير عكس** فان زيدا مثلا ممكن في نفسه ولا يمكن ثبوته للغير وكذا لوازم الماهية كقبول الكتابة للانسان ممكنة في نفسها وهي واجبة الثبوت لماهية التي هي غيرها فليس ثبوتها لها ممكنا امكانا خاصا **البحث الرابع** في اعتبارية الوجوب وما يجري مجراه في لزوم وصف الموجود به او بمقابله ان كان له مقابل **كل ما يوصف اي فرد يفرض بمفهومه** اي كل شي اذا فرض فرد منه موجودا فان ذلك الفرد يلزم وصفه بذلك الشي وذلك **كالوجوب والوحدة والقدم ومقابلاتها** اي مقابلات هذه الثلاثة فمقابل الوجوب هنا الامكان ومقابل الوحدة الكثرة ومقابل القدم الحدوث **وكالتعين والبقا** ومقابله وهو الفنا **والموصوفية** اي كون الشي موصوفا **فهو اعتباري** اي كل ما كان بالوصف المذكور فهو اعتباري لا عين له قايمة موجودة في الخارج مثل البياض والسواد فان هذه الاشيا لا يخلو الموجود من الاتصاف بها فاذا كان الشي موجودا فلا بد ان يكون اما واجبا او ممكنا وقديما او حادثا ولا بد ان يكون واحدا او كثيرا او متعينا بحيث لا يشارك في جزئيته وان يكون باقيا بعد لحظة وجوده او فانيا وان يكون موصوفا لشي واقله الوصف بهذه الامور واذا تحقق ان الموجود لا يخلو من الوصف بهذه الامور فلا بد من كون هذه الامور اعتبارية **اذ لو وجد** شي منها **لزم التسلسل** في الامور الوجودية بان يوجد منها ما لا ينتهي دفعة واحدة وذلك ان الوجوب مثلا لو كان موجودا لم يخل من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة ان كل موجود لا يخلو من وصفه بالوجوب او الامكان باطل ان يكون ممكنا والا صح نفيه فيلزم صحة زوال الوجوب عن الواجب لذاته وهو خلف واذا لم يكن ممكنا تعين ان يكون واجبا ثم وجوب الوجوب ننقل الكلام اليه فيتعين ان يكون واجبا بوجوب ثالث والوجوب الثالث يتعين له الوجوب ايضا ويلزم مثل ذلك في الرابع والخامس وهلم جرا

فيلزم

فيلزم وجود ما لا ينتهي من الوجوبات وهكذا في الوحدة وما معها فنقول ايضا كلما كانت الوحدة موجودة فاما ان تكون واحدة او كثيرة ويبطل الثاني اذ الفرض انها موجود شخصي فتثبت وحدته كتعينه ثم وحدته وتعينه لا بد لهما من تعين ووحدة موجودين وهلم جرا فيلزم وجود ما لا ينتهي وهو التسلسل وكذا القدم والحدوث فلو وجد القدم كان قديما بقدم وتقدمه كذلك والا صح زواله فلا يكون القديم قديما ولو وجد الحدوث لكان حادثا والا كان الموصوف به قديما فيلزم التسلسل ايضا وكذا الكثرة لو وجدت انتفت عنها الوحدة فلا بد من كونها موصوفة بشي ما كالتعين ثم موصوفهما مثلهما فيلزم التسلسل ايضا وكذا الامكان والامتناع يجب اتصافهما بمثلهما والا اتصفا بالنقيض فيلزم في مثلهما ما لزم فيهما فيلزم التسلسل ولهذا يقال يستحيل اتصاف الشي بنفسه من سائر الحقايق والالزم في الوصف ما لزم في الموصوف فيلزم التسلسل فان قيل الاستدلال في غير الوحدة والكثرة مسلم واما فيهما فلا اذ يقال هذه وحدات وهذه كثرة واحدة قلنا انما يتجه على تقدير اعتباريتهما على ما تقدم واما على تقدير وجودهما فهما ضدان يلزم اجتماعهما في الموصوف الواحد وهو محال وايضا اذا وجدت الكثرة فلا بد ان نفرض لها الوحدة او الكثرة على تقدير صحة الفروض كما فرض في السوال ثم العارض منهما موجود لا بد ان يعرض له احدهما ثم كذلك فيلزم التسلسل وكذا اللزوم في فرض وجود الوحدة ولا يقال سلمنا ان الوجوب مثلا لو كان موجودا اتصف بالوجوب لكن لا نسلم لزوم التسلسل الا اذا كان وجوب الوجوب ليس عين ذلك الوجوب واما ان كان عينه انقطعت السلسلة لانا نقول ان اريد بكون وجوب الوجوب عين الوجوب انه نفسه مواطاة على ان يكون الحاصل بعد الاتصاف ان الوجوب هو نفس ذلك الوجوب فليس هذا من محل النزاع ولا فايدة فيه وان اريد ان يحمل حمل اشتقاق وجب كون الوصف غير موصوفه **للقطع بامتناع كون الصفة الموجودة المحمولة على الشي باشتقاق عينه** فانا اذا قلنا هذا الشي ابيض فالبياض ليس عين ذلك الشي بل هو غيره قطعا ولذلك احتيج في الحمل الى الاشتقاق فلو فرض ان الوجوب مثلا

واجب كان واجبا بوجوب زايد على عينه فيلزم التسلسل في الامور الوجوديه
على ما قررنا والتسلسل في الامور الوجودية مستحيل **وانما يصح ذلك التسلسل**
على وجه الاتصاف **في الامور الاعتباريات** فيصح ان يقدر لكل وجوب وجوب
حيث كان اعتباريا على ما ذهبنا اليه لا حيث كان وجوديا لان الاعتبارات
تنقطع بانقطاع الوهم ومعنى تسلسلهما انهما لا تنتهي الى حد لا يقدر في واحد
منهما ما قدر فيما قبله فان قيل فيلزم تحققهما في العلم القديم لعدم صحة
انقطاعه قلنا غاية ما فيه تعلق العلم القديم بما لا ينتهي من الامور
الاعتبارية التي لا تحقق لها خارجا وتعلق العلم بما لا ينتهي عندنا صحيح
وقد يقرر هذا المطلب بتمهيد اخر وهو ان المنع كون الوجوب زايدا على
الوجوب بان يقال كلما كان الشي موجودا فلا بد له من وجوب او
امكان ووحدة وتعين وقدم او حدوث فلو كان واحد منها موجودا
كالامكان مثلا فلا بد له من امكان او وجوب ووحدة وتعين وقدم
او حدوث وموصوفية فوحدته لا بد لها من امكان موجود وهذا
الامكان الموجود لا بد له من وحدة موجودة وهلم جرا فتتسلسل
وحدات الامكان وامكانات الوحدة ومثل هذا يجري في الوجوب
والقدم والموصوفية وغيرها ولا يرد ما قررنا من ان الوجوب
من الامور الاعتبارية ان الوجوب الذاتي متحقق في الخارج للباري
تعالى اعتبره معتبر او لا والا لزم صحة انتفائه خارجا وهو باطل
اجماعا من العقلا لان الامور الاعتبارية يصح ان ينتفي بما في الخارج
ويكون مقتضاها سلب ما ينافيها كسلب الامكان والامتناع
في الوجوب ولا ينافي ذلك كونه اعتباريا بمعنى انه ليس حقيقة
وجودية بل امر يدركه العقل ويجده في الامور الخارجية وغيرها
بمعنى كون الشي واجبا في الخارج انه اي ان ذلك الشي هو **بحيث اذا عقل**
مستندا الى الوجود اي اذا انعقل مع وجوده ولوحظ من حيث انه موجود
وانه هل يمكن سلب الوجود عنه ام لا **لزم في العقل معقول** اخر بين
الوجود وذلك الشي وهو كونه بحالة لا يصح معها نفيه وذلك المعقول
الاخر **هو الوجوب** وليس معنى كون الشي واجبا في الخارج ان وجوبه

من

١٧١

من الامور الوجودية الخارجية كالبياض والسواد وتحقيقه ان الاعتباري
قد يختص به الامر الخارجي بان يتحقق له مقتضاه من نفي كل ما ينافيه
كالوجوب ينتفي عن موصوفه امكانه وامتناعه **و**اذا انعقلت معنى كون
الوجوب وهو اعتباري منسوب الامور الخارجية **فكذا الكلام في الاعتباريات**
البواقي فوحدة زيد مثلا في الخارج ان يكون بحيث اذا لوحظ مع ما ينافيها
من الكثرة تعقل امر اخر بينهما ثم اتصافه بمعنى هو عدم تلك الكثرة
وكذا تعين الشي وقدمه وكثرته وموصوفيته انما ذلك ان يكون
بحيث اذا نظر فيه مع ما يقابل هذه الاشيا يجد العقل بينهما نسبة
الايجاب والاختصاص بسلب ذلك المقابل وان كان ذلك السلب
خارجيا وكذا الامكان يوجد عند نسبة الوجود الشي زايدا في العقل
ويوجب نفي الامتناع والوجوب عنه فافهم **وقد يستدل** على اعتبارية
الامكان والوجوب واما الامتناع فلا نزاع في اعتباريته بان الوجوب
والامكان **لو كانا موجودين خارجا** بان تكون لهما هوية عينية كالبياض
والسواد في جسم معين **لزم محالات الاول** منها **عدم الصدق على المعدوم**
اي عدم صدق الوجوب والامكان على المعدوم حينئذ ضرورة انهما اذا كانا
موجودين امتنع قيامهما بالمعدوم والصدق تابع للقيام لكنهما يصدقان
اتفاقا على المعدوم فيبطل كونهما وجوديين لتاديه ذلك لعدم صحة الصدق
على المعدوم مع صحته اتفاقا اذ يقال الممتنع واجب العدم والممكن
المعدوم يمكن وجوده وعدمه فقد صدق الوجوب على الممتنع وهو معدوم
والامكان على الممكن المعدوم وهذا انما يتم اذ بني على ان الوجوب حقيقة
واحدة وكذا الامكان سوا كانا اضيفا الى الوجود او الى العدم والانتقال
الكلام في وجوب الوجود ولا يصدق على الممتنع وفي امكان الوجود
الذي لا يقابل بامكان العدم وقد اعترض ايض هذا بان المفهوم يجوز
ان يكون وجوديا فينتفي بعض جزئياته كساير الكليات فان البياض
مثلا وجودي وقد انتفى بعض جزئياته كساير الكليات فان البياض
وهو بياض الغراب مثلا فقد صدق على بياض الغراب المعدوم
انه بياض ولم ينافي ذلك كونه وجوديا ويرد هذا الاعتراض بانه ان

٢١

اريد ان الوجودي قد يصدق على الشخص المعدوم صدقا شخصيا بالفعل وفي الخارج
فهو باطل ضرورة اقتضاء ذلك وجود المفهوم بالفعل خارجا والغرض انتفاؤه وان
اريد الصدق بتقدير الوجود فلم يصدق على المعدوم في الحقيقة بل على
الموجود التقديري وليس الدليل متوقفا عليه لوجود الصدق في الوجوب
والامكان بلا تقدير الوجود وان اريد صدق كلي على كلي فليس من صدق
الوجودي على العدمي بل من صدق الاعتباري على الاعتباري لان الماهية
اعتبارية كما تقدم وصدق البياض على بياض الغراب من هذا القبيل
وان اريد شيء اخر فلا بد من تصويره فيحكم عليه الثاني من المحالات ان
الوجوب والامكان لو كانا وجوديين لزم امكان الواجب لذاته او امتناعه
ووجوب الممكن لذاته او امتناعه وهو محال ضرورة التنافي بين الوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي والامكان كما تقدم وانما لزم على ما ذكر امكان
الواجب او امتناعه والعكس ان الوصف الذي هو الوجوب او الامكان
اذا كان وجوديا لا يستقل في هويته الخارجية بنفسه بل لا بد له في
وجوده من الغير وهو الموصوف فلاحتياجه الى الموصوف يكون مستندا
الى ذلك الموصوف في وجوده وكل مستند الى الغير في وجوده فهو ممكن
اذ الممكن هو ما لا يكون له الوجود الا من الغير واذا كان كل من الوجوب
والامكان ممكنين على تقدير كونهما وجوديين والممكن نظرا اي بالنظر
الى نفسه جايز اي مع قطع النظر عن ما استند اليه وجوده جايز الزوال
جاز زوال كل من وصفي الوجوب والامكان عن موصوفهما واذا جاز الزوال
لزم في ذات الممكن حيث صح مفارقة الامكان عنها وصح انتفاؤه عنها
صحة كونه ممتنعا او واجبا وهو محال ولزم في ذات الواجب حيث صح
زوال الوجوب عنها كونها ممكنة او ممتنعة ضرورة ان ما ليس له
الوجوب فاما ممكن او ممتنع وذلك كما ظهر فقد لزم من وجوب الوجود
امكانه لانه وصف مفتقر الى الموصوف وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن ولزم
من امكانه امكان الواجب او امتناعه وان شئت قلت ايضا في بيان
لزوم امكان الواجب اذا لزم امكان الوجوب بالتقدير المذكور فقد
كان ما به واجبية الشيء ممكنا فهو اي فذلك الشيء الموصوف بالوجوب

اولي

اولي بالامكان بمعنى ان واجبية الواجب اي كونه واجبا انما ثبتت بالوجوب
ضرورة ان الوصف يوجب الموصوفية فاذا كان الوجوب ممكنا على التقدير
المذكور فما توقفت واجبيته على ذلك الوجوب الممكن اولى بالامكان لان ما يتوقف
وجوبه على غيره وان كان ذلك الغير واجبا ممكن فاحرى ما توقف وجوبه
على ممكن والجواب على هذا انا لا نسلم ان الوصف الوجودي يكون ممكنا
بكونه لا بد له من موصوف وانما يكون ممكنا لو اثر فيه الموصوف ايجادا
واما حيث لازمه وكان من مقتضى الواجب لنفسه وجود ذلك الوصف
من غير تاثير فلا امكان ولو صح ذلك لزم في الوصف الاعتباري امكانه
ايضا لتوقفه على الموصوف في الاختصاص به والتحقق به خارجا على انا
لا نسلم في الوجه الثاني ان الوجوب ما به الواجبية بل الوجوب نفس الواجبية
اذ لا حالة في التحقيق فيسقط الوجه الثاني وقد سقط الاول بما ذكرنا
ثم لو سلم امكان الوصف بعدم استقلاله عن الموصوف جريا على مذهب
المبطلين من الحكما فلا نسلم لزوم صحة زواله عن الموصوف فلا يلزم من
امكان الوجوب صحة زواله عن الواجب فيعود ممكنا او ممتنعا لان صحة
الزوال انما هي بتقدير كونه غير مقتضى للذات وحيث كان مقتضى للذات
ملازما لها صار واجبا للذات فلا يمكن زواله حتى يعود الواجب ممكنا
او ممتنعا الثالث من اللوازم المحالة تقدم الشيء على نفسه او التسلسل
بمعنى ان الوجوب لو كان موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور او
التسلسل وكلاهما محال وبيان اللزوم ان الوجوب اذا كان وصفا وجوديا
والوصف مفتقر الى الذات لزم امكانه على ما قرر الحكما كما ذكرنا واذا كان
ممكنا فكل ممكن يفتقر الى سبب والسبب يجب تقدمه على المسبب
وجودا او وجوبا ضرورة تقدم المقتضي للشيء على ذلك الشيء بالوجوب
والوجود فان الشيء اذا لم يكن موجودا او واجبا بالغير او بالذات لا يصلح
للسببية والتاثير اذ المعدوم لا اثر له واذا لزم من امكان الوجوب افتقاره
الى سبب له وجود ووجوب فالوجوب الذي توقف عليه هذا الوجوب
الممكن ان كان نفسه لزم الدور لتوقفه على نفسه وان كان غيره نقلنا
الكلام الى الوجوب المتوقف عليه فيلزم فيه ما لزم في الاول وهلم جرا

فيتسلسل والجواب منع امكانه كما تقدم الرابع من اللوازم المحالة
سبق وجود الممكن علي امكانه اي يلزم علي تقدير وجود الامكان كونه
وصفا عارضا لموصوفه فيلزم تقدم موصوفه بالوجود عليه ضرورة
تقدم المعروض علي العارض بالزمان او بالذات واذا لزم علي ذلك
التقدير تقدم وجود المعروض وهو ذات الممكن علي العارض وهو الامكان
صح معنى قولنا وجد فامكن ولا يصح اتفاقا وانما الصحيح امكن فوجد
اذ الامكان سابق علي الوجود ولو بالذات فيصح امكن فوجد دون العكس
والجواب منع لزوم التقدير بالزمان وهو المحال والترتيب العقلي
لا يمتنع في العكس باعتبار يخالف مقتضى الاول اذ تقدم الوجود بالذات
علي الوصف من كونه معروضا لا يمتنع تقدم الوصف بالذات من كونه
مصححا لاختلاف الاعتبار فيصح وجد فامكن اي وجد المعروض فلزمه
العارض بمعنى انه حكم بان له ذلك العارض وانه من لوازمه
وامكن فوجد اي صح مقتضى الايجاد فوجد الخامس من اللوازم
المحالة قيام الصفة الموجودة بالمعدوم او قيامها بغير موصوفها
بمعنى ان الامكان لو كان موجودا لزمه احد امرين اما قيام الصفة
الموجودة بالموصوف المعدوم واما قيام تلك الصفة بما يتحقق
انه غير موصوفها وكلاهما ضروري البطلان وانما لزم احد الامرين
ضرورة اي لضرورة ان امكان الشيء لكونه ذاتيا اي من لوازم الذات والحقيقة
ولا يتوقف علي وجود تلك الذات وقد علم ان الممكن سبقه العدم يكون اي
لكونه ذاتيا يكون متقررا قبل وجوده اي قبل وجود ذلك الممكن اذ الفرض
مقارنته للماهية السابقة عن وجودها العارض لها بعد عدمها واذا كان
وجوديا وقد لزم سبقه الوجود كسبق الماهية له والوصف الوجودي
لابد له من محل يقوم به لاستحالة قيام الصفة بنفسها فحينئذ ان قام
قبل الوجود بذلك الممكن المعدوم لزم قيام الوجودي بالمعدوم وهو
المحال الاول وان قام بغير ذلك الممكن لزم قيامه بغير الممكن وهو
المحال الثاني وحاصل هذا الاستدلال ان الامكان وصف ذاتي فهو
مقارن للماهية السابقة في تعقلها وجودها في ضمن افرادها فيلزم

سبقه

سبقه لوجود الممكن فاذا كان وجوديا وهو لابد له من محل فان قام قبل الوجود
بذلك الممكن الذي لم يوجد بعد فقد قام الموجود بالمعدوم والا فقد قام بغير
موصوفه والجواب عنه انه كونه ذاتيا اي وصفا لازما للماهية
لا يستلزم وجوده قبل وجود الذات اي الماهية فهو قبل وجودها
كلي معدوم قام بكلي معدوم وبعد وجودها وجودي قام بوجودي
السادس من اللوازم المحالة الانقلاب بمعنى ان الامكان لو كان موجودا
لزم كون الشيء واجبا او ممتنعا ثم ينقلب ممكنا وهو محال كما تقدم وبيان
اللزوم ان الامكان متاخر عن الممكن ووجوده ضرورة ان الامكان
نسبة بين ذلك الممكن ووجوده اذ لا يعقل الامكان حتى تعقل حقيقة
ذلك الممكن ويتعقل وجود تلك الحقيقة وينظر في جهة نسبة الوجود
لتلك الحقيقة هل هي امكان او وجوب او امتناع فاذا ادرك انها امكان
تقرر الامكان لتلك الحقيقة فقد ظهر تاخر الامكان عن الممكن ووجوده
فلو وجد اي فلو كان وجوديا بان لم يكن اعتباريا لتأخر تقرره عن
تقررهما اي عن تقرر الممكن ووجوده واذا كان الامكان متاخرا فحينئذ يكون
الممكن قبله اي قبل تقرر الامكان له اذ الفرض ان الامكان متاخر عنه
اما واجبا او ممتنعا واذا وجد الممكن تقرر له الامكان فيصير ممكنا
وهو معنى الانقلاب وحاصله ان الامكان لكونه نسبة بين الممكن ووجوده
يجب تاخره عن وجود الممكن لان النسبة متاخرة عن المنتسبين فقبل
تقرره للممكن يكون الممكن موصوفا لا محالة باحد مقابلي الامكان وهما
الامتناع والوجوب وبعد وجوده ينقلب ممكنا لوجوب اتصافه بالامكان
حينئذ والامتناع كونه ممكنا اصلا والمقدر خلافه هذا اذا اقدر وجود
الامكان واما اذا اقدر اعتباريا لم يتاخر عن المنتسبين الا في العقل دون
ما في نفس الامر لوجوب اتصاف الماهية علي الدوام بلوازمها
وجوابه ان كونه وجوديا لا يمنع اتصاف الممكن المعدوم به علي
انه كلي لصحة اتصاف كلي وجودي بكلي وجودي وكلاهما معدوم
والتاخر التعقلي لا يوجب التاخر في الاتصاف علي مساق ما قرر
في الاعتبار ثم لو توقف اتصاف الممكن بالامكان علي وجوده لزم

ماذكر وهو مردود وفي اكثر الوجوه المذكور في الاستدلال بل وفي كلها سا
للجدال مجال كما سمعت الجواب عنها ولا يخفاك ان الاستدلالات مختلفة
عموما وخصوصا فان منها ما يعم الامكان والوجوب ومنها ما اختص باحدهما
واكتفي به لعدم الفرق بين الامكان والوجوب في الاعتبارية وعدمها
ثم اشار الي استدلال المخالف في اعتبارية الاعم الوجوب والامكان فقال
احتج المخالف في عدمية الوجوب والامكان باوجه اذ تمت افادة نفي
عدميتهما وقد تقدم الفرق بينهما والتمسكات السابقة في عدميتهما فكانهما
لم يتواردا علي محل ولكن لا مزيد علي اقتفاء اثر القوم في ما قالوا واللبيب
بعد تحصيله يوفق بين الكلامين او يفرق والي ما تمسك به المخالف
اشار بقوله بان الوجوب اي احتج بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين
بمعني انهما لو كانا من الامور التي لا وجود لها خارجا لزم محالات اربعة
الاول من اللوازم المحالة وهو مخصوص بالوجوب كون العدم موكدا للوجود
اي لو كان الوجوب عدميا اي عدما وسلبا لزم كونه نقيضا للوجود
و موكدا له مقتضيا لثباته واما قلنا بلزوم تاكيد العدم للوجود وهذا
نقيضه ضرورة اي لضرورة ان الوجوب مع الوجود كذلك لانه يوكده
ويقتضيه حيث يقال مثلا له وجود واجب وهو واجب الوجود
فان الوجوب في هذا الكلام ونحوه يفيد ثبات الوجود وتقرره
بحيث لا يحتمل الانتفاء فيما ثبت له واذا كان الوجوب عدميا اي عدما
لا ثبوتا لزم عند تاكيد الوجود به تاكيد الوجود بنقيضه وهو باطل
اذ النقيض يقتضي النفي والثبات فلهذا الايقال في قول القايل
هذا عديم الوجود او وجوده عدم انه اكد ثبوت الوجود وقد علم
ان هذا مبني علي عدم ان معني كونه عدميا انه عدم مقابل
للوجود ولذلك قلنا نحن في رد هذا الاستدلال معني كون الوجوب
عدميا انه اعتبار عقلي يصح ان يختص به الوجود ويوكده فان
الاعتبارات العقلية يصح ان تنسب للموجودات فيصح ان تنسب
للوجودات لا اي وليس معني كون الوجوب عدميا انه عدم محض
يقابل الوجود ويكون نقيضه حتي يترتب عليه عدم صحة تاكيده

الوجود ولو سلم انه بمعني عدم شي لتعين حمله علي عدم غير الوجود اي سلب
غيره فيصح تاكيد الوجود به لانه مطابقه لا نقيضه حينئذ الثاني من
اللوازم المحالة ارتفاع النقيضين اي لو كان الوجوب والامتناع عدميين
لزم ارتفاع النقيضين اي لزم تقرر مفهومين متقابلين سلب وثبوتا
وليس احدهما ثبوتا في الخارج والاخر سلب ذلك الثبوت والنقيضان
هما ثبوت في الخارج وسلب ذلك الثبوت وانما لزم ارتفاع النقيضين
ضرورة اي لضرورة ان اللاوجوب المقابل للوجوب المفروض عدميا
واللاامكان المقابل للامكان المفروض عدميا ايضا عدميان وانما قلنا
ان اللاوجوب واللاامكان عدميان لصدقهما علي الممتنع اذ هو غير
واجب وغير ممكن فاذا كان الوجوب عدميا واللاوجوب المقابل له
عدميا وكان الامكان عدميا واللاامكان المقابل له عدميا ايضا لزم
مقابلة العدم بالعدم فيرتفع النقيضان اذ هما مقابلة الثبوت
بالعدم ومستلزم هذا المحال هو كون الوجوب والامكان عدميين
فوجب كونهما غير ذلك قلنا اي والجواب انا نقول لا نسلم ان مقابلة
العدمي بسلبه تقتضي كون ذلك السلب عدميا حتي يلزم ارتفاع
الثبوت والسلب عن الوجود وقولكم صدق ذلك السلب علي
المعدوم يوجب كون السلب عدميا مطلقا لا نسلمه اذ قد يكون
الصادق علي العدم وجوديا باعتبار بعض الافراد دون بعض
الا يري الي الانسان فان مقابله لا انسان واللاانسان صادق علي
الممتنع وله افراد وجودية اخري يصدق عليها كالفرس فانه
لا انسان فتبطل المقدمة القايلة ان مقابلة العدمي بسلبه
تقتضي تقابل العدميين فيلزم ارتفاع الثبوت والسلب عن
المتقابلين لكونهما معا سلبا واذا ابطلت بطل الدليل ولو سلم
ان تقابل العدميين يقتضي ارتفاع الثبوت والسلب عن المتقابلين
لم يلزم ارتفاع النقيضين قولكم في بيان لزوم هذا النقيضان لابد
ان يكون احدهما ثبوتا او وجودا والاخر سلبا وعدما غير مسلم
فانه قد يكون النقيضان عدميين معا وذلك كالامتناع

والامتناع اذ لا يخفى ان الامتناع عدم صحة الوجود والامتناع سلب
ذلك العدم وكالعمي واللاعمي فان الاول عدم البصر والثاني سلب ذلك
العدم فقد تناقض العدمان وتقابلا من غير ان يكون احدهما ثبوتا
وحصولا فلا يلزم من كون الوجوب والامكان عدميين ومقابليهما
بالسلب ارتفاع النقيضين وسبب دعوى ان النقيضين لابد ان يشتملا
على ثبوت مقابل بالسلب عدم التفريق بين النقض في المفردات
والنقض في القضايا فان النقض في القضايا معناه ثبوت النسبة
في الواقع وسلبها فتوهم انه كذلك في المفردات وليس كذلك
في المفردات اذ هو فيها تقرر وصف ولو كان عدميا في شيء وسلب
ذلك المتقرر وان كان سلبا ولذلك نقول معنى ارتفاع النقيضين
في المفردات عدم صدقهما اي النقيضين على الشيء الواحد سوا
كانا عدميين معا او اشتملا على وجود بان كان احدهما حصولا
لا ان معناه خلوهما اي النقيضين عن الوجود والثبوت اي ليس
ارتفاع النقيضين ان لا يكون احدهما حصولا ووجودا اذ ليس معنى
النقض في المفردات كما في القضايا فانه في المفردات كما قررنا
اتصاف الشيء ولو سلبي مع عدم اتصافه بذلك الوصف وفي القضايا
ثبوت النسبة وحصولها في الواقع مع عدم حصولها فيلزم ان رفعهما
في المفردات بمعنى عدم اتصافه بالمتقابلين وان كانا عدميين
وفي القضايا بمعنى عدم ثبوت النسبة وعدم سلب عدم ثبوتها
فلما توهم استواءهما توهم ان العدميين حيث ارتفع عنهما الثبوت
فقد ارتفع النقيضان بينهما لاشتراط كون احدهما ثبوتا كما في
القضايا والتفريق بين المفردات والقضايا في نسبة التناقض
صحيح مثل التفريق في ساير النسب كالمساوات فانها في المفردات
لزوم الصدق للصدق كالانسان والبشر وفي القضايا لزوم
الحصول في الواقع للنسبة لحصول اخرى كقولنا كل ناطق انسان
وكل بشر ناطق وكالعموم والخصوص باطلاق او من وجه فان
ذلك في المفردات لزوم صدق العام لصدق الخاص دون

العكس

العكس او صحة المفارقة في الطرفين كما في الانسان والحيوان بالنسبة للاطلاق وكما
في الانسان والابيض بالنسبة للذي من وجه وفي القضايا لزوم حصول النسبة
في الواقع لحصول اخرى دون العكس او صحة مفارقة الحصول للحصول
في الواقع مع الاجتماع فالاول كالقضية الموجبة الكلية الموجبة الكلية
مع عكسها والثاني كقولنا الحيوان انسان والحيوان ابيض فيصدقان في
الانسان الابيض وينفرد الاول بالانسان الاسود والثاني بالفرس
الابيض وكالمباينة فانها في المفردات عدم صحة اجتماع الضدين
كالفرس والانسان وفي القضايا عدم صحة اجتماع حصول النسبتين ككل
الحيوان انسان وليس بعض الحيوان انسانا فقد ظهر اختلاف النسب المذكورة
بالنسبة للمفردات والقضايا فانها اي تلك النسب في المفردات انما ثبتت
باعتبار الصدق على الشيء كما بينا وهي في القضايا باعتبار ثبوت
نسبتها في نفسها فيتصور في القضايا حيث كانت نسبة النقض فيها
الثبوت والنفي في انفس نسبها في الواقع ان ارتفاع التناقض فيها يحصل
بان لا يكون احد النقيضين حصولا فتوهم انه كذلك في المفردات فاذا
فرض عدميتهما فقد ارتفع التناقض بين المتقابلين وهو معنى ارتفاع النقيضين
وحاصل الدليل ان التناقض لا يكون الا بين ثبوت وسلب فلا يكون بين
سلبين اي عدميين فيلزم على تقدير عدمية الوجوب والامكان ارتفاع
التناقض بينهما ومقابليهما وهو باطل وحاصل الرد منع حصول التناقض
بين ثبوت ونفي في المفردات وان كان ذلك في القضايا او منع عدم صحة
صدق السلب على الثبوت ولا يخفاك ان هذا الدليل بعد تحريره وتحرير
رده تطويل في كليهما بلا طايل فان التناقض في القضايا لا يسلم فيه
لزوم حصول الوجود في احد المتقابلين لان النسبة تكون عدمية
وحصولها تقرر والصدق في المفردات ما لم يلاحظ حصول احد الصادقين
فلا تناقض فيكفي في الرد ان يقال يجوز تناقض العدميين بان يعتبر
في احدهما حصوله بمعنى الاتصاف وفي الاخر سلب ذلك الحصول وليس
شرط النقض كون احد المتقابلين حصولا وجوديا فتامله الثالث
من اللوازم المحالة سلب الامكان عن الممكن والوجوب عن الواجب

صح سقط

بمعنى ان الامكان والوجوب لو كانا عدميين لزم سلب كل منهما عن موصوفه قبل
وجود فرض العقل ذلك الامكان لذلك الممكن وذلك الوجوب لذلك الواجب
ضرورة ان الوصف العدمي الاعتباري لا وجود له الا في اعتبار العقل دون الخارج
فاذا فرضه العقل واعتبره للموصوف ثبت الاتصاف وقبل ثبوت اعتبار
العقل اياه ينتفي عن الموصوف فيلزم كون حقيقة الواجب قبل فرض العقل
واعتباره الوجوب لها غير واجبة وكون حقيقة الممكن غير ممكنة قبل فرض
العقل واعتباره الامكان لها واللازم باطل بالضرورة لان الواجب واجب
والممكن ممكن فرض العقل الوجوب للاول والامكان للثاني ام لا فيلزم كون
الامكان والوجوب غير اعتباريين عدميين بل وجوديين واللازم المحال
المذكور قلنا في دفع ما ذكر ان اللزوم ممنوع بمعنى انه يجوز ان يكون
الوصف عدميا ويتصف به الموصوف ولو لم يعتبر عند العقل بل ولو لم
يوجد عقل اصلا اذ ليس المراد بالعدمي الاعتباري ما لا يتصف به
شي الا عند اعتبار العقل اياه لذلك الموصوف بل المراد به ما لا وجود له
خارجا وما لا وجود له خارجا بل وجوده في اعتبار الذهن فقط يجوز ان
يتصف به الامر الخارجي بان يختص به بحيث يصدق عليه وينتفي عنه
مقابله فالوصف العدمي لا يمتنع وصف الوجودي به دائما بل قد يكون
المحمول عدميا ويكون الحمل اي ثبوت ذلك الوصف العدمي للموضوع ضروري
لا يقبل الانتفا كالمعدوم والممتنع يحملان علي الجمع بين النقيضين باعتبار
نفس الامر فيقال الجمع بين النقيضين معدوم بالضرورة وممتنع بالضرورة
والامتناع والعدم سلبيان وقد اختص بهما الجمع بين النقيضين في نفس
الامر اجماعا وجد فرض العقل او لا الا انهما لا وجود لهما خارجا بل وجودهما
في الذهن فقط ولهما تحقق في الخارج بالاختصاص وفرق بين التحقق
والوجود فصح لنا ان نقول الامكان عدمي اي لا وجود له خارجا بل في الذهن
فقط ونقول زيد ممكن بالضرورة اي تحقق له الاتصاف بالامكان في نفس
الامر بالضرورة ولا يلزم من الاتصاف بالشي وجوده في الخارج اذ ليس معنى
قولنا زيد ممكن ان له الامكان الوجود بل هو بمعنى انه اي زيد هو بحيث
لو اسنده العقل الي الوجود بان نسبه للوجود علي معنى انه هل كان له

وجود

صح سقط وتحريف

وجود ام لا لزم معقول هنالك اي شي يوجد في العقل هو الامكان وذلك المعقول
اختص به زيد وصار حالا من احواله ولو لم يكن ذا وجود بحيث يقتضي عدم امتناع
الوجود له ومثل هذا يتقرر في الوجوب ولما كان هنا استدلال اخر رابع وهو
ان الامكان والوجوب لو كانا عدميين ومعنى العدمي عدم وسلب لزم نفي
الوجوب والامكان عن ذات الواجب والممكن ضرورة ان المعنى حينئذ ان الممكن
والواجب لم يثبت لهما شي ما فلم يثبت للممكن امكان ولا للواجب وجوب
ولهذا يقال اذا كان الامكان عدميا مثلا كان معنى ان له امكانا انه
لا امكان له اشار الي جوابه بقوله ومعنى امكان الشي ان ذلك الوصف
الصادق عليه الذي هو امكانه المتصف به وهو عدمي ومعنى لا امكان له
انه اي الشي لا يصدق عليه ذلك الوصف العدمي الذي هو الامكان
وكذا يقال في الوجوب بمعنى ان قولنا له الوجوب بمعنى ان له وصفا عدميا
اي اعتباريا هو الوجوب وليس المعنى انه عدم عنه وصف الوجوب
وحاصل هذا الرابع المغالطة بوصف العدم يحمل عدمية الامكان وعدمية
الوجوب اي اعتباريتهما بمعنى عدم الامكان وعدم الوجوب وحاصل
الجواب التفريق بين عدميتهما وعدمهما وهو واضح فان قيل اذا قلنا
ثبت الوجوب او الامكان للشي فنفيد ثبوتهما لذلك الشي وثبوت الشي
للشي فرع ثبوته في نفسه اذ لا يوصف العدم بالثبوت قلنا هذا
ممنوع في الثبوت الذي هو بمعنى الصدق وانما ذلك في الثبوت الذي هو
بمعنى الوجود لا في الذي بمعنى الاتصاف والصدق اذ كثير من الاوصاف
ثابت ثبوتا صدقيا اتصافيا وهو سلبي كالقدم والبقا المبحث
الخامس في ان الممكن لابد لوجوده من مؤثر للضرورة العقلية وهي ادراك
حكم بلا دليل قاضية اي حاكمة باحتياج الممكن وهو ما يقبل الوجود
والعدم لذاته والقبول ذاتي والامر الذاتي لا يختلف قوة وضعفا فتساوي
العدم والوجود بالنظر الي ذات الممكن الي المؤثر اي احتياج الممكن الي
ما يؤثر فيه وجود امر ضروري لا يحتاج فيه الي دليل والضرورة قاضية
ايضا بامتناع ترجح احد طرفيه اي الممكن وطرفاه وجوده وعدمه بلا
مرجح بمعنى ان الترجح بلا مرجح لاحد طرفي الممكن امر مدرك بالضرورة لا يفتقر

فيه الى دليل وهذا المعنى ملازم للاول لا نفسه فان مفهوم امتناع احد الطرفين
الا بمرجح مخالف لمفهوم احتياجه الى مائر لكن يلزم من كون الترجح يمتنع
ان يقع الا بموثر ثبوت افتقار ذات الممكن الى موثر في احد طرفيه ولتعمد
بيان اختلاف فهما مفهوما جمع بينهما دفعا لما يتوهم من الاتحاد مفهوما وان
كان يفسر احدهما بالاخر كثيرا لان الشي قد يفسر بلازمه البين والامر الضروري
هو الحكم الذي بعد تصور الطرفين الا بمرجح مخالف لمفهوم احتياجه الى مائر
لكن يلزم من كون الترجح لا يتشكك فيه ولا شك ههنا ان من ادرك الممكن
وانه هو ما لا يقتضي الوجود ولا العدم لذاته وهذا هو الموضوع لهذا
الحكم المدعي ضروريته ثم ادرك المحمول وهو ان وجوده او عدمه لا لذاته
حكم بالضرورة ان الممكن وجوده او عدمه لا لذاته والا كان واجبا او
محالا وخفا هو التصديق الضروري لخفا التصور لطرفيه على ما ذكرناها
غير قادح في كونه ضروريا وخفا التصور هو الذي ينشا عنه الخلاف كثيرا
في ان الحكم في الشي هل هو ضروري او نظري فمن ادعي هنا انه غير
ضروري فلعدم تحرير تصور الطرفين فان قيل لا نسلم ان الحكم المدعي
ضروريته وهو الاحتياج الى الموثر في الممكن هو كون وجوده او عدمه
لا لذاته بل هو كون وجوده او عدمه لا لذاته ولا للاتفاق والوقوع
بلا سبب بل لغيره وبيان الضرورة بما ذكر انما فيه ان احدهما لا يكون
لذاته والمطلوب اخص من ذلك وهو انه لا يكون لذاته ولا للاتفاق
اجيب بان وقوع احد الطرفين اتفاقيا مما تدفعه البديهة ايضا ولذلك
يحكم بنفيه من لا تطرق له كالصبيان ويأتي الان تحقيق دفع الوقوع اتفاقيا
على تقدير كونه نظريا وكون احتياج الممكن الى المائر ضروريا هو المختار
اذ لا يرد عليه تضعيف ولا ابطال واما الاستدلال عليه بناء على انه
نظري بان وقوع احدهما اي احد الطرفين من وجود وعدم بلا سبب
يقتضي رجحانه اي رجحان ذلك الواقع فينافي التساوي الثابت بين
الطرفين لذاتهما والجمع بين المتنافيين وهما الرجحان والتساوي محال
وكذا الاستدلال بانه اي الممكن لا بد له من مرجح اذ ما دام التساوي
لم يمتنع وجوده فلا بد للوجود من ترجح بالوقوع عن الطرف الاخر وذلك

الترجيح

٤٢

الترجيح لابد ان يكون قبل الوجود اذ حكم العقل هو انه ترجح فوجد لانه وجد
فترجح واذا كان الترجح لابد ان يسبق وجود الممكن والترجح امر حادث والا لزم
قدم الممكن وهو اعني الترجح امر وجودي حادث حينئذ فهو يقوم لا محالة
بمحل لانه وصف وجودي وقيامه لا يكون الا بالموثر لاستحالة قيامه بالاثر
ضرورة اي لضرورة تاخر الاثر عن ذلك الترجح فلا يتقوم وهو سابق بلاحق
فتعين قيامه بالموثر فدل وجود الاثر على الموثر ليقوم به الترجح فضعيف
اي الاستدلال بهذين الوجهين ضعيف اما الاول وهو ان الممكن لو وجد
بلا سبب لزم اجتماع التساوي والرجحان اذ وقوع الممكن بلا امر خارج
يستلزم الرجحان والا فلم وقع دون مقابله وكون حقيقة الواقع ممكنه
يستلزم تساوي الطرفين فيلزم كون ذلك الطرف راجحا مساويا وهو
محال فوجه ضعفه ان الوقوع بلا سبب ليس ترجحا منافيا للمساوات
عند الخصم بل هو مدعاه وانما المنافي ترجحا بالذات فان كون الشي راجح
الوجود بالذات مساوي الوجود والعدم بالذات هو المحال واما الترجح
الذي هو بمعنى وقوع احد الطرفين بلا سبب فلا ينافي التساوي بالذات
واذا كان هو مدعي الخصم فكيف يدعي انه لازم محال فانه مصادرة
وجواب هذا التضعيف ان اللازم هو الترجح الذاتي المقتضي للوجوب
وبيانه ان جواز وقوع احد الطرفين بلا سبب فلا ينافي التساوي
بالذات اما ان يكون مع جواز وقوع الطرف الاخر في تلك اللحظة ام لا
فان كان مع الجواز لزم جواز اجتماع النقيضين في لحظة واحدة وهو محال
وان كان مع جواز الطرف الاخر فالطرف الواقع واجب لامتناع مقابله
فوجوبه اما لامر خارجي وهو المطلوب او لذاته بنفسه او لذات
الممكن فيلزم الترجح الذاتي فيعود الممكن واجبا لذاته فقد اجتمع في
الممكن الامكان والوجوب الذاتي وهو الرجحان المحال واما الثاني وهو
ان وجود الممكن يستدعي سبق الترجح لحكم العقل بان الشي يترجح فيوجد
دون وجد فترجح والترجح السابق لوجوده وجودي حادث قائم بغير الاثر
وهو المائر فوجه ضعفه انا لا نسلم ان الترجح يسبق بالزمان بل هو مع
الوجود ومن جعل في هذا الاستدلال مكان الترجح الوجوب لان الممكن

لايوجد حتي يجب وجوده بعارض استضعف ايض بان الوجوب امر اعتباري
لايستدعي موصوفا موجودا قبل الاثر يوصف به وبانه مفارق للوجود
ايض لاسابق ولما بين ان الممكن يمتنع وقوع وجوده بلاسبب اشار الي اقوي
شبهة احتج بها المنكرون لذلك الامتناع الزاعمون وقوعه بلا سبب وذلك
كذي مقراطس واصحابه والي الرد عليهم فقال ومن اقوي شبه المنكرين
لامتناع وقوع الممكن بلا سبب الزاعمين ان هذا العالم المتقن بسماواته
وارضه وبعالميه انما وقع اتفاقيا بلا حكيم متقن ان التاثير اي من اقوي
شبههم ان تاثير المؤثر في الممكن لايصح بحال لان ذلك التاثير اما ان يحصل
حال الوجود اي في حال وجود الممكن فذلك التاثير حينئذ ايجاد الموجود
وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو باطل ضرورة واما ان يحصل ذلك
التاثير حال العدم اي في حال عدم الممكن فهو جمع بين متناقضين
لان التاثير يقتضي وجوده والغرض انه وقع في حال العدم فيجتمع الوجود
والعدم ولا حالة اخري يقع فيه التاثير في الممكن سوي الوجود والعدم
فبطل صحة التاثير فيه واحتجوا ايض بان ما استدل به علي منع الوقوع
باطل اذ لو صح لما وقع ذلك الممنوع لكنه واقع والي ذلك اشار بقوله وبان
الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلامرجح في الخارج ولا دليل علي
نفي الامتناع اقوي من وقوع الممتنع وقد شوهد وقوعه وذلك مثل
الهارب من السبع يسلك احد الطريقين في هروبه من غير ان يكون
له اختيار يرجح به احدهما لدهشه وذهوله عن الترجيح مع انا نفرض
الطريقين مستويين في امكان النجاة بكل منهما ومثل العطشان يشرب
احد المائين بكوزين مثلا مع التساوي بين المائين في دفع حرقة
العطش والري بايهما واحتجوا ايض بان الوجود والعدم متساويان
بالنسبة الي الممكن فافتقار احدهما الي المؤثر يوجب افتقار الاخر فلو افتقر
الممكن في الوجود الي المؤثر لافتقر اليه في العدم لكن لايفتقر اليه في
العدم اذ هو نفي محض لايصلح اثرا في الخارج اذ كون الشي اثرا يوجب حصوله
في الخارج والعدم لاوجود له ولا حصول الا في العقل فاذا كان الممكن لايفتقر
في احد طرفيه الي المؤثر لم يفتقر في الاخر لاستوائهما في صحة الافتقار

فاذا

فاذا كانت الصحة موجبة للافتقار فيهما وحيث لم توجب في احدهما لم توجب
في الاخر والجواب عن الاول وهو ان التاثير يستحيل في حالتي العدم والوجود
فلا يحتاج الحادث الي مؤثر ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل غير هذا
الايجاد بمعني ان المحال هو ان يكون الشي موجودا بايجاد ثم بعد ذلك يوجد
بايجاد اخر فهذا هو المحال لانه تحصيل الحاصل وهو غير لازم للتاثير
في الممكن الذي كان معدوما فنختار ان التاثير فيه انما هو حال الوجود
بمعني ان الممكن تعلق به ايجاد فوجد بهذا الايجاد وجودا مقارنا لذلك
الايجاد فصار التاثير فيه الذي هو ايجاده واقعا حال وجوده بهذا الايجاد
كالاسود مثلا يكون اسود بسواده الذي اتصل به لابسواد اخر ولا استحالة
فيه وانما المحال ان يوجد بايجاده ثم يوجد ثانيا بايجاد اخر وهذا
لايلزم واما ان يوجد بايجاد به حصل وجوده لابايجاد قبله فلا
استحالة فيه وغايته ان الوجود الذي هو وصف الممكن وهو الاثر يقارن
الايجاد الذي هو وصف المؤثر بالزمان وتقارن الايجاد والوجود بالزمان
كتقارن العلة والمعلول وتحقيقه ان التاثير الذي هو الايجاد نختار انه
حال الوجود وحال نفي العدم عن الممكن فتكون هذه الثلاثة اعني
الايجاد والوجود ونفي العدم في لحظة واحدة ولا استحالة فيه ولا
تحصيل الحاصل وانما تحصيل الحاصل ان يتعلق التاثير بموجود قبل
ذلك التاثير وهذا بناء علي ان الايجاد يقارن الوجود بالزمان تقارن العلة
والمعلول وهو التحقيق ولا ضرر فيه وعلي تقدير سبقه الوجود بالزمان
فنختار ان التاثير حاصل حال العدم فيعقبه الوجود ونفي العدم من
غير ان يتخلل بينهما زمن ثالث وعلي كل حال فقد اندفعت الشبهة وانحلت
العقدة والجواب عن الثاني وهو وقوع الترجيح بلامرجح من مثل الهارب
والشارب فيدل علي عدم امتناعه فضع وقوع الممكن بلا سبب ان اللازم
في سلوك الهارب احد الطريقين وفي شرب العطشان احد المائين علي
تقدير التسليم اي تسليم ان السلوك والشرب وقعا بلا ترجيح لتساويهما
انما هو ترجيح المختار وهو الله تعالي احد المتساويين بلا مخصص
اي من غير موجب لتخصيص احدهما بالوقوع دون الاخر وانما قلنا

ان ذلك من باب الوقوع بالمختار الذي هو الله تعالي لان الموقع في الحقيقة لافعال
العبد هو الله تعالي لا الترجيح بلا سبب اي ذلك من ترجيح المختار وليس
من الترجيح بلا سبب حتي يتم قول الخصم وقع الممنوع فبطل دليل المنع
وانما قال علي تقدير التسليم لان القايل ان يقول جريا علي ما ذهبوا
اليه من ان العبد يخلق افعاله لا يصح ان يكون احد السبيلين في سبيلة
الهارب واحد المايين في سبيلة الشارب له مرجح عند الفاعل وهو حكمة
اختياره ككون احد السبيلين ايسر وكون احد المايين اطهر ولو لم يطلع
غير الفاعل علي الحكمة لان هذا يدفع بفرض التساوي في نفس الامر من
كل وجه الا ان يلتزم ان لا تتعذر الحكمة المرجحة في مثل ذلك ويحتمل
ان يريد بالاختيار الذي وقع به الترجيح اختيار العبد علي هذا المبني ولو
كان غير مسلم وهو انسب بقوله فان قيل هذا الاختيار والترجيح وقعا
من المرجح والمختار بلا سبب يقتضيهما ففي ما ذكر تسليم المطلوب وهو بلا سبب
الوقوع بلا سبب قلنا ممنوع بل كون الاختيار والترجيح واقعين بلا سبب قلنا
ممنوع بل انما وقعا بالارادة التي من شانها لذاتها الترجيح فلا يتوقف
الترجيح بها كما هو الواقع علي سبب زايد عليها وحاصله ان المريد له
ان يختار احد المتساويين من كل وجه ويرجحه للوقوع بلا سبب
سوي ارادته والممنوع وقوعه بلا ارادة لا وقوعه بالارادة بلا سبب
زايد عليها سوا جعلنا الارادة الموقعة مخصوصة بالقديم تعالي
وهو الحق او جعلت للعبد ايضا فلا يرد ان ذلك من الوقوع بلا سبب
الذي جعلناه محالا واراد بالاختيار تعلق الارادة بالمختار ليصح
انه وقع بالارادة لان التعلق يصح ان يضاف الي الارادة ويسمي واقعا
باعتبار حدوثه في متجزه والجواب عن الثالث وهو ان الممكن لو احتاج
الي سبب في وجوده لاحتاج اليه في عدمه والتالي باطل لان العدم
ليس اثرا حتي يفتقر الي الفاعل فالمقدم مثله فلا يحتاج الممكن الي
سبب انا لا نسلم ان العدم لا يكون اثرا مطلقا بل العدم المضاف للممكن
يكون اثرا بمعني انه يفتقر تحققه الي سبب وليس معني الاثر ما كان
وجود موجود بل معناه ما يتوقف تحققه علي غيره فاذا صح في عدم

الممكن

الممكن انه عدم مضاف صح انه مستند في تحققه الي عدم العلة اي علة الوجود
بمعني ان العقل يحكم بانه اي الممكن عدم اي انتفي في نفسه لعدم علته
فهو عدم مضاف سببه عدم مضاف اخر واشار بهذا الكلام الي ان العدم
ليس حاصلا في الخارج حصول الوجود وانما له حصول في العقل فنفيه
يحتاج الي علة وقد وجدت وهي عدم العلة للوجود وعليه فلا يرد
ان العدم اذا صح علة للاثر بطلت دلالة الوجود علي وجود الصانع لاحتمال
ان يكون سبب الوجود في الخارج عدما والجواب ان العدم لا صلوح له
للعلة باعتبار الوجود الخارجي وانما له صلوح باعتبار الوجود العقلي
وذلك في الاعدام والاعتبارات لا في الوجود الخارجي والا صح وجود شي لعدم
شي اخر ان كان الموجود غير المنعدم ووجود شي لعدمه ان كان هو هو
وكلاهما بديهي البطلان اما الثاني ففي غاية الوضوح واما الاول ففيه
ايجاب حكم لغير ما لم يقم به الموجب وهو باطل بالضرورة في الاحوال
الوجودية التي معانيها غير متنافية فكيف بالعدم مع الوجود وبالجملة
فالضرورة قاضية بمنع تاثير العدم في موجود لان العدم لا حاصل له فكيف
يحصل به غيره واما ايجاب عدم الشرط عدم المشروط وكذا عدم
السبب لانعدام المسبب والعكس فهو دلالة العدم علي العدم وكلامنا
في تاثير العدم في الوجود وبالجملة فالسلب لا يعقل له تاثير في الوجود
وهو ظاهر وانما فرضت الاثرية والعلية في العدم المضاف لما يقبل
الوجود والانتفاء ضرورة ان المطلق لا يعلل والا لعلل عدم الممتنع لذاته
بسبب باطل ولا يقال معقول العدم واحد فلازم احدهما لازم الاخر
لانا نقول ذلك ممنوع بل تمايز حقايقهما باعتبار ما تضاف له فان عدم
الممكن مناف لعدم الممتنع قطعا علي انا نقول التاثير في الشي لا يجب ان
يكون لتحقيقه بل له او لنفيه فالعدم اللاحق يصح ان يكون اثرا للتحصيل
للمختار والسابق يصح بالنفي دون التحصيل لانه قد حصل كالوجود بعد
تحققه لا يخرج عن القدرة لصحة نفيه لا لتحصيله ثم تحصيل العدم
السابق لا تنافي له السببية الا بعدم ارادة الوجود وهو الذي جعل علي
علي جعله له سبب هو انتفاء علة الوجود ولنا ان نقول تساوي العدم

والوجود باعتبار ذات الممكن انما مقتضاه بتول كل منها لاحتياجهما معا الي
التاثير فالعدم السابق لكونه ليس اثرا لا يحتاج الي موثر بخلاف الوجود
فلا يرد ان الممكن اذا افتقر في الوجود افتقر في العدم وكذا نقول
في اللاحق ولانسلم تساوي اللاحق والسابق في الحقيقة لان الاعدام
تتمايز بالاوصاف والاضافات فافهم وقد قرر هذا المحل علي وجه
الترديد وهو انه ان لم يصلح العدم اثرا منعنا الملازمة اي لا يلزم
من احتياج الوجود الي سبب الاحتياج العدم له لان الوجود لكونه اثرا
لابد له من مائر والعدم لكونه غير اثر لا يحتاج ومعني تساويهما
بالنسبة الي الممكن انه لا يمتنع له احدهما ولا يجب ولا يلزم من ذلك
تساويهما في الاحتياج الي المائر اذ المحتاج منهما هو ما هو اثر دون
ما ليس اثرا وان صلح اثرا منعنا انه اثر لعدم علة الوجود الا ان معني اثريته
انه لولا عدم علة الوجود ما حكم العقل بثبوته لا انه اوجبته تلك
العلة بعد ان انتفي ثم اشار المصنف الي ان هنا تمسكات ثلاثة ضعيفة
اولها في دفع كون العدم علة لعدم الممكن الذي التزم جعله علة
والاثنان الباقيان في تحقيق اصل الدعوي وهو وجوب وقوع الممكن
بلا سبب فقال واما التمسك في رد تعليل عدم الممكن بعدم علة
وجوده بان العلة لكونها نقيض لا علة ثبوتية بمعني ان العلة
لا تكون الا ثبوتية لانها نقيض لا علة ولا علة سلب محض وما هو نقيض
السلب ثبوت واذا كانت في نفسها ثبوتية فكذا موصوفها اي موصوفها
في الخارج لا يكون الا ثبوتيا بمعني ان العلة من الكليات الثبوتية بدليل
ان نقيضها وهو لا علة بحيثية سلب والكلي اذا كان ثبوتيا فالافراد
التي يعرض وتكون موصوفة به في الخارج لا تكون الا ثبوتية واذا كانت
العلة ثبوتية لم يصلح العدم علة اذ هو غير ثبوتي واذا لم يصلح لم
يجعل علة لعدم الممكن فاحد طرفي الممكن لا سبب له فالاخر مثله
فلا يحتاج الممكن الي سبب وقد تقدم انه يجوز ان يفتقر احدهما الي
سبب لكونه اثرا دون الاخر لا بمعني ان الاخر واجب بل بمعني انه يقع
عند نفي سبب الوجود كذا التمسك في دعوي عدم حاجة الممكن الي

سبب

بسبب بان التاثير المحتاج اليه علي تقدير الحاجة اما في نفس الماهية
بجعلها ماهية او في الوجود لها بجعله وجودا او في الموصوفية اي كون
الماهية موصوفة بالوجود ولا رابع والكل من الثلاثة باطل لما سبق
في مجعولية الماهية وهو ان الماهية ماهية قدر وجود مائر ام لا
والوجود وجود قدر وجود المائر ام لا والموصوفية اعتبارية لا يتعلق
بها التاثير لعدم حصولها خارجا وكذا التمسك في الدعوي ايضا بانه
اي الشان لو وجدت المائرية اي كون الشي موثرا او وجدت الحاجية
اي كون الشي محتاجا لغيره تسلسلت المائريات والحاجات لان الما ثوبية
والحاجة اليهما مقارنان لوجود الممكن الطاري فيكونان طاريين
فهما يتوقفان لطروهما وامكانهما علي مائرية وحاجة اخري وهلم جرا
فتتسلسل وهذا اذا قدر وجودهما واما ان قدرت المائرية اعتبارية
وكذا الحاجة لم يكن المائر موثرا في نفس الامر وكذا المحتاج ذا حاجة
لان الامور العدمية منتفية في الخارج فضعفه ظاهر التمسك بهذه
الثلاثة فيما ذكر ظاهر الضعف اما وجه ضعف الاول بل وجه بطلانه
وهو ان العلة مقابلها لا علة وهو عدمي فلا تكون العلة الا ثبوتية لمقابلتها
بالعدم فلا يكون العدم علة فعدم الممكن لا علة له وكذا الوجود فهو
انا نمنع المقدمة القائلة ان اللا علة الذي هو نقيض العلة سلب
فيلزم ثبوت العلة فالعدم لا يصلح علة وسند المنع ان السلب
ولو صدق علي العدم لا يلزم كونه عدميا بجميع جزئياته فان لا انسان
صادق بالمنع وصادق بالعرض وهو وجودي فلم يلزم من مقابلة
العلة بلا علة ثبوت العلة لصحة صدق سلبها بوجودي ومقابلة
الوجودي بشي ولو عبر عن ذلك الوجودي بسلب لا تستلزم ثبوت
ذلك الشي وسند المنع انا بعد ان نسلم ان سلب الشي ليس الا عدما
نقول يجوز مقابلة العدم بشي وتستلزم ثبوت ذلك الشي وسند
المنع انا بعد ان نسلم ان سلب الشي ليس الا عدميا نقول يجوز مقابلة
العدمي بالعدمي كالامتناع واللاامتناع والعمي واللاعمي كما تقدم
فيصح ان تكون العلة عدمية ولو قوبلت بسلب فلم يلزم علي كلا

المعنيين كون العلة ثبوتية فيكون التعليل بالعدم وتحقيق المقام انه ان اريد
بالعلة ما يستلزم امرا من الامور فالعدم المضاف يصح ان يكون علة قطعا ولا
وجه لعدمه لان العدمات المضافة تتمايز في الادراك فيصح ان يدرك العقل ان
بعضها علة وبعضها معلول كعدم المسبب موجب لعدم السبب وان كان
الايجاب عندنا بمعنى الدلالة وما يقال من ان الاعدام لا تتمايز عند العقل
لاستوا حقايقها فلا يدرك ان بعضها معلول وبعضها علة لان حقيقة العلة
خلاف حقيقة المعلول فانما ذلك في مطلق العدمات من غير اضافة لشي
خاص ومثلها مطلق الوجودات وان اريد ما يوثر في الحصول الخارجي
فالعدم لا يوثر في الحصول الخارجي بالضرورة ولا في الاختصاص الخارجي
كالاعتبارات والعدمات التي توصف بها الامور فكون العدم علة للعدم
بالمعنى الاول لا وجه لمنعه وكونه علة بالمعنى الثاني لا وجه للقول به
اذ السلب من حيث انه سلب متحد الحقيقة فلو اثر في الوجود لزم وجود
كل شي لسلب كل شي وهو ابطل من كل شي واما تاثيره من حيث صدقه
على وجوه فهو خروج عن تاثير السلب والحق الذي يجب ان يتمسك
به في هذا المقام ان وجود الممكن وعدمه متساويان بالنسبة لحقيقته
والترجيح العقلي لا يكون لاحدهما الا لسلب الا ان الممكن لما كان من
ذاتياته سبق عدمه وجوده لم يصح التاثير بتحصيل عدمه السابق
كما لم يصح [بتحصيل] الوجود بعد وجوده ولكن يصح التاثير بالنسبة اليه
بقطعه ونفيه بالوجود كما ان الوجود ينقطع بالعدم اللاحق فان بني
على صحة تعلق القدرة بالعدم فهو الماثر في النفي والاثبات حيث يصح
فقولهم ان عدم الممكن علته عدم سبب الوجود عبارة لا يراد ظاهرها
بل السبب القدرة بنفيه وتحصيل الوجود وسياتي مزيد تقرير لهذا
وعلى هذا فلا معنى لكون العدم علة بمعنى انه موثر في تحصيل امر ما كما
تقدم واما كونه اثرا فقد اختلف فيه فان قلت على القول بانه
اثر كيف تتصور الاثرية في العدم السابق واذا لم يتصور فيه فلم يستو
طرفا الممكن وعلى القول بانه ليس اثرا فهو اظهر في عدم الاستوا ويلزم
حينئذ كون الممكن ممتنعا لوجوب تقدمه قلنا معنى الاستوا ان احدهما

ليس لازما لذاته بحيث لا ينفك والواجب للممكن سبق العدم لا نفس العدم
حتى يكون ممتنعا والاثرية في امر من الامور تتقرر له في النفي والاثبات
فاثرية العدم بصحة نفيه كما ان اثرية الوجود بعد تقرره بصحة نفيه
واما نفي الاثرية فانما توجب نفي الحاجة الى الموثر لا عدم الاستوا في الامكان
اذ ليس احد الطرفين لازما لذات الممكن ووقوع احد طرفيه بلا سبب
وهو العدم لانتفا تعلق القدرة بمقابله لا لكونه غير ممكن وقد تقدم
ما يفيد هذا فان قلت العدم السابق وقع بلا سبب فقد وقع احد
طرفي الممكن لذاته او لذات الممكن فيكون ذلك الطرف لازما لان العدم
قررتم انه لا يصلح كونه موثرا ولو في عام اخر وانما يصلح مستلزما
فعاد المحذور قلنا سبق عدم الممكن واجب لذاته فوقوعه في الازل
واجب بالذات فليس ممكنا اصلا ولم ينتف الوقوع في الازل قط واما
استمراره فواجب بالعرض كاستمرار الوجود بعد تقرره اذ لا يمكن تحصيل
الحاصل وهو متعلق للماثر بامكان قطعه بالوجود كاستمرار الوجود
بامكان قطعه بالعدم فقد تبين استوا طرفي الممكن وان العدم لا يصلح
موثرا قطعا وان كونه اثر القادر ليس بظاهر الامتناع وتبين وجه
تعلق الماثر بالعدم السابق واللاحق وان ذلك مبني على اختلاف
الاعدام باعتبار الاضافة وهو الحق فتامل في هذا المقام فانه اساس
العقايد والله الموفق بمنه وكرمه واما الثاني وهو ان التاثير اما
في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها بالوجود والكل باطل
لما تقدم فوجه ضعفه بل بطلانه ان نقول التاثير انما هو في الماهية
لكن لا بجعلها ماهية بل بجعلها محققة الوجود في الخارج او نقول
التاثير في وجودها الخاص بها بتحقق ذلك الوجود لها وهما متلازمان
والمحال هو التاثير في الماهية بجعلها ماهية وفي الوجود بجعله
وجودا وليس المحال جعل الماهية محققة في الخارج واما الموصوفية
فهي اعتبارية يجد العقل التخصص بها بعد ذلك التحقق واما
الثالث وهو ان الماثرية والخارجية يجب وجودها وهما ممكنتان
فيلزم تسلسلهما لتوقفهما على ماثرية وخارجية وهلم جرا فوجه

ضعفه بل بطلانه ان ذلك مبني على كون تلك المأثرية وتلك الحاجية
لا يصح كونهما اعتباريتين لان الاعتباري عدمي في الخارج فيلزم كون
المؤثر غير مؤثر وكون المحتاج غير محتاج في الخارج ونحن نقول باعتبار
ولا يلزم نفي صدقهما على موصوفهما في الخارج لان الاعتبارية انما توجب
نفي الوجود الخارجي وهو مسلم لا نفي الصدق والاختصاص بالاتصاف
فان الاتصاف بالعدميات يصح للامور الخارجية وانما المحال كون تلك
العدميات لها وجود في الخارج لا كونها صادقة مختصة بالامور في
الخارج فان الممتنع ممتنع في الخارج بمعنى انه اتصف واختص بالامتناع
العدمي بحيث لا يصلح له الامكان فوصف المأثر وذي الحاجة بالمؤثرية
والحاجية صحيح في الخارج لا كذب فيه وقد تقدم هذا اخيرا مرة

المبحث السادس في موجب احتياج الممكن الى المأثر **العقل**
يحكم على ذات الممكن **بالاحتياج** اي باحتياج وجوده الى المأثر وحكمه
بالاحتياج انما هو **بمجرد ملاحظة كون الذات** اي ذات الشي المحكوم عليها
بالاحتياج **غير مقتضية للوجود** فقط **ولا العدم** وذلك بان يدرك بان تلك
الذات الملحوظة تقبل كلا منهما بدلا عن الاخر وكون الشي لا يقتضي الوجود
لذاته ولا العدم لذاته بل يقبل كلا منهما هو معنى الامكان واذا كانت ملاحظة
قبول الوجود والعدم من غير اقتضاء احدهما كافية في حكم العقل بالحاجة
وذلك القبول هو الامكان **فحينئذ يكون المحوج** اي محوج الممكن الى المأثر
هو ذلك **الامكان** لانه هو الذي اذا لوحظ انتقل العقل منه الى الحاجة
بمجرده وهو سابق على الحدوث الذي يدعي انه هو الموجب للحاجة
فاذا تقررت الحاجة بالامكان السابق لم يوجبها اللاحق فتقرر بهذا ان
الموجب للحاجة هو الامكان فقط **لا الحدوث مستقلا** بمعنى ان موجب
الحاجة ليس هو الحدوث مستقلا كما قيل ان مجرد ادراك ان الشي
ربما حدث يوجب ادراك انه لا بد له من محدث ولو لم يستشعر كونه
ذلك الشي لا يقتضي وجودا ولا عدما لذاته الذي هو الامكان وبه
المهم **ولا** الحدوث حال كونه **شرطا** في ثبوت الحاجة الى المؤثر بمعنى
ان الممكن ولو لوحظ تساوي طرفيه لذاته لا تثبت حاجته الى المؤثر

الي

اي جزء من الموجب بمعنى ان ملاحظة كون الشي يقبل الوجود والعدم مع حدوثه يوجب
بمجموع ذلك حاجة الموصوف به الى المؤثر وبمجرد ملاحظة قبول الطرفين لا يوجب
الحاجة لاحتمال لزوم موجب لا يؤثر وهو العلة وبمجرد الحدوث لا يوجب الحاجة
لاحتمال الوقوع بمجرد الترجح لعدم مساواة الطرف الاخر لا الحدوث ايضا
حال كونه **شرطا** في ثبوت الحاجة الى المؤثر بمعنى ان الممكن ولو لوحظ تساوي
طرفيه لذاته لا تثبت حاجته الى المؤثر الا بشرط حصول الحدوث والاحتياج القدم
بملازمة قديم والحدوث بنفسه لا يكفي حتى يلاحظ الامكان والتساوي والاحتياج
الترجح لعدم مساواة الطرف الاخر والقول بالشرطية قريب من القول
بالشرطية وانما يختلفان باعتبار جعل الحدوث خارجا عن ماهية المحوج وجعله
داخلا والا فالتوقف حاصل في كل منهما وانما افترقا باعتبار عد الامكان
هو المقصود بالذات وهو المعتبر في الحاجة وما يضاف اليه عارض او عده
مع الحدوث في مرتبة واحدة والشرطية اقرب والا لزم وجود جزء الموجب
بدون الاخر وهو قليل الوجود في العقليات وان صح من جهة امكان
كون الجزء اعم ثم اشار الى بيان ان الحدوث لا اثر له في الحاجة بقوله
فكيف يمكن القول بان الحدوث له دخل في ايجاب حاجة وجود الممكن
الى مؤثر **والحدوث** اي والحال ان الحدوث **صفة الوجود المتاخر عن التاثير**
المتاخر عن الاحتياج بمعنى ان الحدوث لو كان هو الموجب للحاجة مستقلا
او شطرا او شرطا لزم الدور وهو توقف حصول الشي على حصول نفسه
بمرتبة او بمراتب وهو هنا بمراتب وبيانه ان الحدوث صفة الوجود
اذ هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والصفة مقارنة للموصوف او متاخرة
عنه والوجود المقارن هنا لصفته التي هي الحدوث متاخر عن التاثير
ضرورة انه لا يحصل وجود حتى يحصل التاثير في الممكن بايجاده
والتاثير متاخر عن الاحتياج ضرورة ان الشي لا بد ان تتقرر له
الحاجة اولا ليرد عليه التاثير والا فغير المحتاج لا يرد عليه التاثير
والاحتياج الذي يجب ان يحصل فيحصل التاثير متاخر على هذا
القول عن الحدوث لان الحدوث على هذا يجب ان يحصل اولا ليحصل
الاحتياج وقد تقدم انه مقارن للوجود المتاخر عما تاخر عن الاحتياج

وهو التاثير فيلزم تاخر الحدوث عن الاحتياج ضرورة ان المتاخر عن المتاخر
عن الشي متاخر عن ذلك الشي فاذا لزم تاخر الحدوث عن الاحتياج بواسطة
تاخر ما قارنه وهو الوجود وتاخر الحدوث لكونه سبب الاحتياج لزم
الاحتياج عن
تاخر الشي عن نفسه وكلما لزم تاخر الشي عن نفسه فقد لزم تقدمه على
نفسه وهو باطل ولا يخفى ان التاخر المفروض هنا ليس باعتبار الادراك
لان الوجود لا يتاخر في الادراك عن التاثير بمعنى انا ندرك وجود الشي
ثم ننظر هل حصل بتاثير ام لا وكذا ندرك تاثير الشي في الشي ثم ننظر
هل يحتاج لذلك التاثير بمعنى انه هل لا بد له من ذلك التاثير او
يصح وقوعه ايض اتفاقيا بلا مأثر وانما التاخر هنا باعتبار الحصول
في نفس الامر بمعنى انا اذا ادركنا الوجود والتاثير والحاجة حكمنا
ان الترتب فيما بينهما في نفس الامر يكون هكذا بان تتقدم الحاجة ثم
التاثير ثم الوجود على ان الترتب ذاتي او زماني في الكل او البعض
وقول القايل ان الحدوث هو الموجب للحاجة انما اراد ان به ندرك
الحاجة لانه يجب ان يسبق في نفس الامر بالذات او بالزمان فالرد
عليه ان يبين توقف الادراك على الادراك لا التوقف في نفس الامر
فالاستدلال على ابطال كون الحدوث موجبا للحاجة مغالطة لانه
نصب التاخر الذي في نفس الامر منصب التاخر بالادراك ولا يتم
الرد الا ان يبين ان التاخر الادراكي متوقف على التاخر الادراكي
ولم يحصل فالاستدلال فاسد اذ للخصم ان يقول هب ان الحدوث متاخر
عن الحاجة في نفس الامر لكن هو متقدم عليها ادراكا اذ لا ندرك الحاجة
الا بالحدوث فتكون متاخرة ادراكا ولو تقدمت في نفس الامر **وكثير من**
المتكلمين عكس الدعوى فادعى ان موجب الحاجة الحدوث لا الامكان
وعكس الدليل بان جعله على ايجاب الحدوث الحاجة دون الامكان
وعكس الابطال بان وجهه الى ابطال كون المحوج الامكان لا الى كون
المحوج الحدوث **فقالوا** اي فقال اوليك الكثير على سياق ما تقدم
الا انه على التعاكس **العقل يحكم** على الشي **بالاحتياج** الى المؤثر **بمجرد**
ملاحظة الشي **لم يكن ثم كان** وكونه كان بعد ان لم يكن هو الحدوث

فالاحتياج

فالاحتياج ادركه العقل من مجرد الحدوث الذي هو الكون بعد العدم من غير ان
يفتقر في ذلك الى استشعار ان ذلك الشي لا يقتضي وجودا ولا عدما لذاته
الذي هو الامكان فقد استقل العقل في ادراك الحاجة بالحدوث **فيكون المحوج**
الى المؤثر **هو الحدوث لا الامكان** ولا يصح ان يكون الامكان وحده هو المحوج
ولا معينا في المحوج **وكيف** يصح ان يكون الامكان هو المحوج **وهو** اعني
الامكان **كيفية نسبة الماهية الى الوجود** المتاخر عن الاحتياج بما انا
لا ندرك كون الماهية ممكنة الا اذا نسبناها الى وجودها على معنى ان
وجودها ننظرها باعتباره اي ننظر هل هو ذاتي لا يفارقها او لا تقتضيه
بل تقبله كالعدم فحينئذ ندرك امكانه تلك الماهية من جهة ان
وجودها ليس واجبا لذاتها واذا كان الامكان كيفية نسبة الوجود
الى الماهية والنسبة متاخرة عن المنتسبين فتتاخر تلك النسبة التي هي
الامكان عن الوجود الذي هو احد المنتسبين واذا تاخر الامكان عن
الوجود والوجود متاخر عن الاحتياج اذ لا يوجد الشي بمؤثر حتى يكون
محتاجا الى ذلك المؤثر والاحتياج متاخر عن الامكان على هذا القول
لان الامكان هو سبب الاحتياج والسبب مقدم عن المسبب لزم تاخر
الامكان على نفسه اذ صار الحاصل ان الامكان متاخر عن الوجود
والوجود متاخر عن الاحتياج والاحتياج متاخر عن الامكان فالامكان
متاخر عن نفسه وهو الدور المحال وهذا الابطال ايض مغالطة
لانه اعتبر التاخر النفسي في منصب تاخر الادراكي فيرد من قبل المعترض
ان يقال ما تريد بقولك الوجود مع نسبته متاخران عن الاحتياج ان
اردت انهما متاخران في نفس الامر فليس كلامنا فيه وان اردت انهما
متاخران في الادراك بمعنى انا لا ندركهما حتى ندرك الاحتياج فهو
ممنوع لانا ننسب الوجود الى الماهية بعد تصوره فندرك امكانها
ثم ننتقل الى ادراك احتياجها الى المؤثر في حصول الوجود من
تساوي طرفيها فلا يكون لها احدهما لذاتها فلا بد لوجودها من
سبب ولذلك قيل ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة وفي
الاثبات كلام القايلين بالحدوث اقرب بل اوجب لان الامكان

يتعذر ادراكه للشي قبل ادراك حدوثه فان الشي مالم يحدث لا يعلم امكانه
وغاية ما فيه عدم ادراك الوجوب والامتناع لا ادراك الامكان ثم اشار
الي ما يحل به الابطال من الفريقين كما ذكرنا فقال والجواب من قبل
اصحاب الامكان بانا لا نعني ان الامكان يتحقق في نفس الامر فيوجب
الاحتياج وابطالكم مبني علي ذلك اذ قلتم ان الوجود متاخر في نفسه
عن الاحتياج متاخر عن الامكان والامكان متاخر عن الوجوب لان النسبة
متاخرة عن المنتسبين فيلزم تاخر الامكان عن نفسه ونحن لا نعني
هذا الذي ورد عليه ابطالكم بل نعني ان العقل يلاحظ الامكان مع
الوجود فيحكم بانه يوجب مساواته العدم بالنظر الي ذات الممكن
فيفتقر في ترجيحه الي سبب فحينئذ يحكم بالاحتياج الي المؤثر وملاحظة
المتاخر ليستدل به علي المتقدم صحيحة فيعود المتقدم متاخرا ادراكا
فعلي تقدير تسليم ان الامكان مع الوجوب متاخران عن الحاجة
في نفس الامر يصح تقدمهما ادراكا علي الحاجة فالوجود انما تاخر
من حيث الحصول ولا غرض لنا فيه وانما المراد حصول تصوره
ولو لم يحصل وهو سابق وكون المتاخر حصولا يلاحظ اولا فينتقل
منه الي المتقدم فتجعل الملاحظة علة في حصول الاخر ادراكا
موجود كثيرا لما يقال علة الاحتياج الي الحيز عن التحيز فالتحيز
يلاحظ في الجرم فيوجد ولا ينفك عنه فيحكم بانه هو العلة في
احتياجه الي الحيز اي هو العلة في ادراك انه لا بد له من الحيز وان
كانت الحاجة في نفس الامر سابقة بالذات علي التحيز بالفعل جوابهم
بعينه هو خبر قوله والجواب يعني ان ما اجاب به اهل الامكان عن
ابطالنا كون الامكان علة هو بعينه جوابنا في ابطالهم كون الحدوث
علة فنقول كما قالوا في رد ابطالهم قولكم ان الحدوث متاخر عن
الاحتياج فلا يكون علة له والازم الدور انما يتم لو عنينا بتقدم
الحدوث اللازم عن كونه علة تقدمه بالذات في نفس الامر ونحن
انما نعني انه متقدم في الملاحظة لينتقل منه الي الاحتياج
فهو متقدم ادراكا وان تاخر بالذات فاندفع الابطال وقد تقدم

دفع

١٨٢

دفع الابطالين وانهما مغالطة بابسط من هذا لكن يرد هنا ان يقال ان كان المراد بعلية
الامكان او الحدوث عليتهما بالنسبة للعلم بالحاجة كما هو محل منتفي الابطال مغالطة
خروج الكلام عما الناس بصدده اذ المراد قطعا بيان ما اوجب كون الممكن محتاجا
للمائر لا بيان ما تدرك به تلك الحاجة من الادلة وان كان المراد ما يوجب
الحاجة لذات الممكن في نفسه فليس كلام اهل الامكان في الابطال مغالطة
لان الحدوث لاحق فلا يصلح علة للحاجة الذاتية اللازمة لحقيقة الممكن نعم
ان اريد بالحاجة الحاجة الفعلية الطارية بمعنى انه لا بد عند كونه اثرا من [illegible]
علة اثريته الفعلية فالحدوث مقارن لها فالممكن انما يحتاج عند وجوده [illegible]
الي المؤثر لا قبل ذلك ولكن لا يخفي ما فيه اذ يحتاج في تباعده الي [illegible]
المؤثر وجوده فالتحقيق ان علة العلم هي الحدوث وارادتهما في غاية البعد
اذ لا يتعلق غرض بهما وعلة الاتصاف بالاحتياج هي الامكان للزوم الحاجة
في نفس الامر بلزومه فافهم ثم اشار الي اعتراض من اصحاب الامكان
علي اصحاب الحدوث وانه ينقلب علي المعترضين بازيد فساد ابقوله والاعتراض
علي من يقول ان الحدوث علة الاحتياج بانه لو كان الحدوث علة لزم استمرار
الاحتياج بعد وقوع الحدوث لوجوب استمرار المعلول بوجوب علته ووصف
الممكن بالحدوث حاصل بعد وقوعه لا يرتفع عنه فيلزم دوام الاحتياج
لكن دوام الاحتياج بعد زمن الحدوث حال استمرار الوجود باطل ضرورة
اذ لا احتياج حال البقاء اي بقاء الممكن قطعا لان التاثير حال البقاء اما في الوجود
اي في وجود الممكن وهو تحصيل الحاصل او في تحصيل البقاء او في امر متجدد
اخر والتاثير في كليهما اعني في البقاء وامر اخر تاثير في غير الممكن الباقي
الذي هو الموصوف بالاحتياج واياما كان فلا احتياج اما علي الاول فلان
تحصيل الحاصل محال واما علي الباقيين فلان الكلام في احتياج الممكن
والتاثير فيهما انما يوجب احتياجهما لا احتياج الممكن جار في الامكان
هو خبر قوله والاعتراض يعني ان الاعتراض علي اصحاب الحدوث بما ذكر
ينقلب كما هو علي اصحاب الامكان لانا نقول ايضا اذا كانت العلة الامكان
وجب دوام المعلول وهو الحاجة بدوام امكان الممكن فيلزم كونه محتاجا
في زمن بقائه للزوم الامكان في الممكن ولو في حال بقائه وكونه محتاجا

وهو في زمن البقا باطل لما ذكرتم اذ التاثير في الوجود تحصيل الحاصل وفي البقاء او في امر اخر يوجب الخروج عن حاجة الممكن اي حاجة البقا او الامر الاخر فقد ورد عليهم ما ورد على اصحاب الحدوث بل وروده على الامكان اظهر لظهور دوام الامكان بخلاف الحدوث فيمكن ادعا انقطاعه لوقت الوجود الاول **مع زيادة** اي يرد عليهم ما ذكر مع زيادة فسادا باعتبار **حال ما قبل الوجود** وهو العدم السابق فانه لا يحتاج الى ماثر مع تحقق الامكان معه فلو كان الامكان هو العلة لزم احتياج ذي الامكان في عدمه الاول الى موثر بخلاف التعليل بالحدوث اذ لا حدوث قبل الوجود الاول هكذا يقال هنا وانت خبير بانه انما يتم ان اريد بالعلية كون الشي يتحقق فيتحقق غيره وقد تقدم ان المراد كون الشي اذا لوحظ عقلا بالاحتياج فلقائل ان يقول فيرد على هذا التعليل بالحدوث ايضا لانا اذا لاحظنا الحدوث حكمنا بحاجة الممكن في طرفيه الى موثر وان تاخر الحدوث عن المعلول لان المقصود ما به الادراك فيصح تاخره فيتقرر انا اذا عللنا بالحدوث ايضا لزم احتياج الممكن في حال عدمه الى موثر وان اريد التعليل في الوجود فقط فالامكان ايضا انما يوجب الحاجة في الوجود لا في العدم مطلقا فتامل **والجواب** عن هذا الاعتراض حتى يندفع من الفريقين انه انما يلزم ما ذكرتم ان اريد بالاحتياج ان يكون وجود الممكن او عدمه حيثما تحقق واتفق بموثر فيستمر الوجود حينئذ لا بد في تحقق وجوده استمراره من موثر فيه والفرض انه لا يصح التاثير فيه لانه تحصيل الحاصل فينتفي الاحتياج فاذا اريد هذا المعنى ورد الاعتراض على الفريقين واما ان اريد **ان معنى الاحتياج الى الموثر توقف الوجود او العدم او استمراره** اي الوجود او العدم **على امر ما** سواء كان ذلك الامر هو تاثير في تحصيل ذلك الوجود اولا لم يرد ما ذكر ضرورة ان استمرار الوجود متوقف على تاثير الموثر في الوجود اولا مع انتفاء علة العدم والعدم سابقا متوقف على انتفاء علة الوجود واللاحق متوقف على انتفاء علة استمرار الوجود وحاصله انا نريد بالموثر المحتاج اليه مطلق المتوقف عليه توسعا لا الموثر في تحصيل الوجود حيثما تحقق في استمراره ودونه حتى يلزم ما ذكرتم هذا الاعتراض انما يرد بناء على ان الوجود الاول هو المستمر

بعينه

بعينه واما ان قلنا ان الوجود الثاني مخالف للاول بتجديد اعراض بها يحصل الوجود فلا اشكال فان قلت قد تقدم ان العدم لا يصلح موثرا في العدم ولا في الوجود اذ لا يعقل كونه ماثرا بالاختيار وكذا بالتعليل اما لبطلان التاثير بالتعليل مطلقا على التحقيق اذ الموثر في غيره لا بد من تحقق حصوله قبل اثره لاستحالة وجود الاثر مع انتفاء ذلك الموثر وجودا كان او عدما فحينئذ ان كانت العلة قديمة فلا تاثير لها لان معلولها قديم والتاثير في القديم باطل بالبديهة وان كانت حادثة فتاثيرها قبل تحققها باطل وبعد تحققها بحيث تسبق معلولها بالزمان يستدعي ثبوت المرجح لاستواء الزمن الذي هو عقب تحققها والذي بعده ولا اختيار للعلة حتى يحصل لها الترجيح وتاثيرها في لحظة وجودها ملازمة لا تاثير ضرورة وجوب تاخر الاثر عن الماثر بالزمن واما لبطلانه في العدم خصوصا لان تاثيره في وجود موصوفه ظاهر البطلان وفي وجود غير موصوفه يوجب اثبات الوصف معنى لمن لم يقم به وهو باطل ضرورة كما تقدم واذا تقرر ان العدم لا يصلح علة التاثير فما وجه جعل العدم محتاجا الى موثر هو عدم علة الوجود قلت المتوقف عليه في الحقيقة هو الموثر في الوجود لانه مالك للاعدام باسقاط الوجود اذا قلنا ان العدم لا يصح التاثير فيه ومالك للوجود بالتاثير فنسب التاثير للعدم تجوزا لكونه لازما للتصرف في الوجود اذ كلما اثر في الوجود حصل سلب غيره لذلك الموجود مما يضاده وكلما رفع الوجود بترك الامداد للموجود حصل عدم ذلك الموجود ونسبة العدمات العقلية الى خالق الوجود لكونهما تعتبر عند خلقه ويتصف بها عند تقرره هو الاصل فان الجرم اذا خلق اتصف بالكون مجتمعا ومفترقا فينسب لخالق الجرم وان قيل ان ذلك الكون اعتباري لا حصول له خارجا فاذا كان ذلك الاعتباري يترتب عليه عدمي اخر صح ان ينسب له تجوزا فافهم **المبحث السابع** في تساوي طرفي الممكن بالنسبة الى ذاته واولوية احدهما به المختار انه **لا اولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته** بمعنى ان وجود الممكن وعدمه لا اولوية لاحدهما بالممكن بالنظر الى ذاته بل هما متساويان بالنظر الى ذاته وانما يقع الترجح من خارج فلا يكون احدهما اولى بالوقوع من الاخر بالنظر الى نفس حقيقته

فليس الوجود اولي به وكذا العدم وقيل باولوية العدم مطلقا اي سوا كان
الممكن جرما اوعرضا اولا كان العرض سيالا اولا لان الممكن يتحقق له العدم
بلا موثر سبقه لوجوده قطعا وقيل باولوية العدم في الاعراض اي بالنسبة
للاعراض السيالة كالحركة والصوت والزمن علي القول بانه عرض لانه لا يستقر
فرد منها في الوجود فالعدم اولي بها دون غيرها من الاعراض كالاجرام ومن
يقول بالتساوي فيها بنظر الي القبول الذاتي والاعراض السيالة من لازم
حقيقتها استلزام الزمن لها بتبعية ضدها فان الحركة مثلا هي الحصول
الاول في الحيز والاولية يستلزم الزمن الثاني لها بقيها في ذلك الحيز
فترجح العدم لها لا من حيث انها ممكنة وعليه فمن يقول ان العدم يخلق
يقول لا يمكن خلق تلك الاعراض الا مع خلق عدمها باثر وجودها كما انه
لا يمكن خلق الجوهر الا بخلق العرض معه والعكس ثم اشار الي تفصيل
يظهر به ما استظهر في المسيلة بقوله والظاهر انه اي الشان في
المسيلة هو هذا وهو قوله اذا اريد بالاولوية المختلف فيها في احد طرفي
الممكن الاولوية التي هي بحيث يستغني فيها الوقوع اي وقوع ذلك الطرف
الذي هو اولي عن سبب خارجي يوجب وقوعه بان تكون تلك الاولوية
الذاتية موجبة للوقوع فالقول بالاولوية علي هذا الوجه ضروري
البطلان لاستلزامه كون الممكن واجبا ان كان الوجود اولي او ممتنعا ان
كان العدم اولي اذ الطرف الاولي واجب الوقوع لذات الممكن وما بالذات
لا يختلف فيكون واجبا او ممتنعا لذاته وهو ممكن لذاته هذا خلف
وان اريد بالاولوية القرب اي قرب الطرف الذي فرض اولي للوقوع
وذلك القرب لقلة الشروط وقلة الموانع وكثرة اتفاق الاسباب للوقوع
اذ كلما كثرت شروط الشي قل حصولها مجتمعة فيكون حصوله ببعد
وكلما قلت كثرة حصولها اذ حصول العام اكثر من حصول الاخص وكلما
كثر حصولها قرب حصوله وكذا كلما كثرت اسباب الشي كان اقرب وقوعا
لانه ان لم يحصل بهذا حصل بذلك بخلاف ما اذا قلت فكون هذا الطرف
عايدا علي هذا الوجه اولي عايد الي الاولوية بالغير لا بالذات ضرورة
ان تلك الاولوية انما كانت بكثرة الاسباب وقلة الشروط والموانع

وذلك

بحيث يكون فيهما ما يكون بسببه احدهما
اقرب وقوعا من الاخر بشرط ان يكون
ذلك لا يصل الي حد الوجوب اي الي حد يمنع

وذلك خارج عن حقيقة الممكن وان اريد بالاولوية اقتضاء ما اي كون ذات
الممكن لها مطلق الاقتضا للوجود او للعدم اي الي حد هو وجوب الوقوع والحصول
للذات فالقول بهذه الاولوية علي هذا الوجه وهو ان تقتضي الممكن حصولا غير
واجب محتمل للصحة لا يظهر وجه لبطلانه لان غاية ما تشهد به حقيقة الامكان
كون الممكن لا يجب له هذا ولا ذاك واما ان احدهما لا يكون للوقوع اقرب بالنظر
الي الذات فلا دليل علي صحته فصح هذا الاقتضا ولا دليل علي امتناعه والاستدلال
علي امتناعه اي امتناع كون الممكن له اقتضا الاولوية ذاتية لا تبلغ الي حد
الوجوب بانه اي الشان ان امتنع مع تلك الاولوية وقوع الطرف الاخر الذي
لا اولوية له بمعني ان الطرف الذي ليس باولي ممتنع وقوعه وانما الوقوع للطرف
الذي هو اولي وجب هذا الطرف الذي هو اولي لان امتناع المقابل يوجب وجوب
الاخر وكون الاولوية توجب الاولي يرفع حقيقة الامكان وهو محال وان امكن
مع اولوية ذلك الطرف وقوع الذي ليس باولي فوقوعه الممكن اما ان يصح
بلا سبب يرجحه فيترجح اي فيلزم علي ذلك التقدير ان يترجح ذلك الطرف
الذي ليس باولي لان الفرض امكان وقوعه بلا سبب وكل طرف يقع بلا سبب
فهو راجح من الاخر لكن كونه راجحا محال اذ المفروض انه مرجوح او يصح وقوعه لكن
بسبب يرجحه لا بذاته فحينيذ يتوقف هذا الطرف الذي هو اولي في اولويته
علي عدم اي علي عدم السبب الذي به يقع الذي هو اولي بمعني ان غير الاولي
اذا كان يقع بسبب فالاولي لا يكون اولي بالوقوع الا بارتفاع ذلك السبب المرجح
لمقابله واذا توقفت اولوية ذلك الطرف علي نفي سبب المقابل فحينيذ لا يكون
هذا الطرف اولي بذاته الذي هو المفروض فبطلت الاولوية الذاتية علي كل
حال لانها ان اوجبت امتناع المقابل صار الممكن واجبا وان لم توجبها فان صح
وقوع المقابل بنفسه لزم صحة كونه راجحا بذاته وهو مرجوح وان صح لكن
بامر خارجي فلا يكون الاولي اولي بوقوعه الا بنفي ذلك السبب فيلزم
كون الاولوية لنفي ذلك السبب فلا تكون ذاتية هذا حاصل هذا الاستدلال
ويأتي جوابه والاستدلال ايضا علي امتناع الاولوية التي هي بمعني الاقتضا
لا الي حد الوجوب بان اقتضا التساوي ينافي اقتضا اولوية احدهما
بمعني ان الامكان هو اقتضا الذات لكون طرفيها متساويين واذا كان

هذا مقتضى ذات الممكن فلا يتصور اقتضاؤها اولوية احدهما ضرورة تنافي
التساوي والاولوية الذاتيين و الاستدلال ايضا على ذلك الامتناع بانه
اي الشان ان امكن في الممكن مع وجود تلك الاولوية زوالها ولو بسبب
من الاسباب حتى يصير الطرف الاولى مساويا لمقابله لم تكن تلك الاولوية
التي امكن زوالها ذاتية بل متوقفة في تحققها على عدمه اي عدم ذلك السبب
اذ عند وجوده يترجح الطرف الاخر فلا اولوية وايضا ما بالذات لا يزول بعارض
ولا بغيره وان لم يكن زوال تلك الاولوية ولو بسبب كانت الماهية واجبة
يعني ان كان الاولى بها هو الوجود او ممتنعة يعني ان كان الاولى بها هو العدم
ضعيف هو خبر قوله والاستدلال يعني ان الاستدلال بهذه الوجوه الثلاثة
على امتناع الاولوية الذاتية التي لا تصل الى حد الوجوب ضعيف اما وجه
ضعف الاول فلان المتوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الاولوية
بمعنى ان قوله اذا امكن وقوع الطرف الذي هو غير اولى بسبب توقفت
الاولوية على انتفاء ذلك السبب غير مسلم لان اللازم على كون [غير] الاولى
يقع بسبب توقف وقوع الاولى على انتفاء سبب غير الاولى لا توقف اولوية
على ذلك الانتفاء اذ لا يلزم من توقف الوقوع توقف الاولوية فيصح ان
تثبت الاولوية الذاتية على الوجه المذكور ويتوقف وقوع طرفيهما
على انتفاء سبب غير الاولى فلم يلزم كون الاولوية على ذلك التقدير
غير ذاتية وانما يلزم ذلك ولو كانت هي المتوقفة اذ الذاتي ما لا يتوقف
على غير الذات ثم لو كانت تلك الاولوية تقتضي الوقوع لزم من توقفه
على شيء توقف الاولوية على ذلك الشيء والمقدر ان الاولوية المتنازعة
هي التي لا تصل الى حد وجوب الوقوع و اما وجه ضعف الثاني وهو ان
الامكان يقتضي التساوي فلا يقتضي الاولوية والا اجتمع المتنافيان
فلان الامكان ليس فيه اقتضاء التساوي وانما فيه عدم اقتضاء الوجود
والعدم فلا يلزم من اقتضاء ذات الممكن الاولوية اجتماع المتنافيين وهما
المساواة والاولوية لان عدم اقتضاء احدهما اعني الوجود والعدم
وهو المحقق في الامكان غير اقتضاء التساوي يعني وهو غير لازم ايضا فلا يلزم
اجتماع المتنافيين ثم لو كان الامكان يقتضي التساوي او كان اقتضاء التساوي

لازما

لازما العدم اقتضاء احدهما الذي هو المتحقق في الامكان لزم عدم اقتضاء الاولوية
في طرف والا اجتمع المتنافيان ولقايل ان يقول عدم اقتضاء احدهما لا نسلم انه
هو المحقق في الامكان بل المحقق اقتضاء التساوي ولو سلم فعدم اقتضاء
احدهما ملزوم لقبول كل منهما على البدلية والقبول لا يكون الا ذاتيا والذاتي
لا يقبل ان يكون مشككا فيستوي المقبولان بالنسبة الى ذات القابل والا
كان القبول باعتبار احدهما اولى فيثبت التشكيك في الوصف الذاتي
وهو باطل لان الذات ان تحققت تحقق وصفها بتمامه والا ثبت الملزوم
بدون اللازم مع ان التشكيك باطل مطلقا فالصواب الجزم بالتساوي
بالنظر الى الذات ورد الاولوية فيما تتوهم فيه الى العوارض و اما
وجه ضعف الثالث وهو انه ان امكن زوال الاولوية بسبب لم تكن
ذاتية وهو ظاهر وان لم يمكن لزم كون طرفها الاولى ضروريا فيعود
الممكن واجبا او ممتنعا فلانه اي الشان لا يلزم من امتناع زوال الاولوية
طرف وذلك الامتناع هو اللازم عن كونها ذاتية وقوع اي لا يلزم من
امتناع الزوال وقوع الطرف الذي هو اولى وقوعا غير ضروري فضلا
عن كونه اي عن كون ذلك الوقوع ضروريا بمعنى ان المقدر كون الاولوية
لا تصل الى حد وجوب وقوع طرفها فيصح ان تثبت ذاتية بحيث لا يصح
زوالها ولا يلزم من ذلك وقوع طرفها فاحرى ان لا يلزم وجوب طرفها
فلا يلزم من ثبوتها ذاتية انقلاب الممكن واجبا او ممتنعا ثم لو كان المقدر
ان الاولوية توجب وقوع طرفها لزم من كونها ذاتية وقوع الوجود ان
كانت من ناحيته فيعود الممكن واجبا و وقوع العدم ان كانت من ناحيته
فيعود الممكن ممتنعا لكن المفروض انها لا توجب الوقوع فيصح ثبوتها بلا
وقوع طرفها وبلا وجوبه من باب احرى بل ويصح وقوع الطرف الاخر
اي ولهذا قلنا يصح وقوع الطرف غير الاولى مع تلك الاولوية الذاتية ولكن
وقوع الاخر الذي هو غير الاولى باولوية خارجية منتهية الى حد
الوجوب اي وجوب الوقوع على ما ياتي من ان الممكن لا يقع حتى يجب
وجوبا عرضيا وكذا الطرف الاولى لا يقع الا باولوية خارجية تنتهي
الى حد الوجوب وانما حكمنا بانه لا يقع طرف مع تلك الاولوية الا باو

لوية

خارجية تؤدي الي حد الوجوب اذ اي لانه لابد من ذلك في حقيقة الممكن وان قدر
ان احد طرفيه اولي وذلك لان الوقوع تارة وان لا وقوع اخري اي لان الطرف
الذي هو اولي حيث فرض وقوعه لاتقتضيه اولويته بل يجوز وقوعه وعدم
وقوعه فوقوعه تارة بلا سبب وعدم وقوعه اخري بلا سبب ايضا مع استوا
الحالتين بالنسبة اليه ويعني بالحالتين حالة الوقوع وحالة عدم الوقوع
ترجيح بلا مرجح اي وقوع ذلك الطرف وعدم وقوعه لو تحقق احدهما له بلا
علة خارجية تنتهي به للوجوب كان ذلك الوقوع واللا وقوع ترجيحا بلا
مرجح فوجب احتياجه الي علة خارجية بها وجب وقوعه او عدم وقوعه
وبها ارتفع التساوي وقد علمت ان الترجيح بلا مرجح مستحيل بناء علي انه
يؤدي للوجوب الذاتي او بناء علي الضرورة فاذا استحال وقوع احد طرفي
الممكن مادام الامكان بلا وجوب فالممكن حينئذ ما دام لم يجب صدوره
بان لم يترجح وجوده بعلة خارجية تقتضيه كتعلق ارادة المختار لم يوجد
وانما يوجد اذا اوجب وجوده وجوبا عارضا بموجب فتحقق عند ملاحظة
العقل لوقوعه بالسبب انه وجب بتلك العلة فوجد اذ ما لم يجب بان لم
يترجح لم يوجد فوجود الممكن متوقف علي وجوب سابق وجوده عند
ملاحظة العقل استحالته بلا ذلك الوجوب واذا وجد فهو حين الوجود
لا يتصف بالعدم قطعا لانه حينئذ اتصف بالوجود فامتنع عدمه
والا صح الجمع بين الوجود والعدم وامتناع العدم وجوب اخر غير الوجوب
الذي به حصل اولا فوجوده اي الممكن علي هذا محفوف اي محاط
بوجوبين وجوب سابق وهو الذي به تحقق صدوره اذ لولا ذلك الوجوب
كما تقدم ما وقع اذ مادام الامكان كما هو يكون الوقوع ترجيحا بلا مرجح
ووجوب لاحق وهو الذي قارن وجوده لانه لا يجوز ان يكون موجودا
معدوما فهو واجب الوجود مادام موجودا ويسمي هذا ضرورة لاحقة
من جهة المحمول اما وجوبه الذي هو الضرورة اللاحقة فامره ظاهر واما
وجوبه السابق فورد عليه ان تلك السبقية اما ان يكون سببها احتياج
وجود الممكن الي ذلك الوجوب في التحقق الخارجي بمعنى انه لما توقف
وجوده علي وجوب يتحقق في الخارج وجب سبق ذلك الوجوب لتقدم المتوقف

عليه

عليه علي المتوقف او يكون سببها احتياج وجود الممكن الي ذلك الوجوب في التحقق
العقلي فوجب سبقه في العقل ليحكم بصحة الوجود وكلاهما فاسد اما الاول وهو
ان السبق للحاجة في التحقق الخارجي فلان السبق اما بالزمان وهو ظاهر
الفساد لان الوجود عند الوجوب قطعا واما بالذات فكذلك لان التحقق الخارجي
يقتضي تميز كل من المتوقف والمتوقف عليه وهما الوجود والوجوب فيلزم
ان للوجود حقيقة خارجية عينية وكذا الوجوب متميزة احداهما عن الاخري
كالبياض والحركة وهو فاسد اذ لا صورة في الخارج لاحدهما ولو سلم
فالوجوب صفة الوجود فيكون لاحقا لا سابقا فقد بطلت الحاجة الي سبق
الوجوب للوجود في التحقق العيني واما الثاني وهو ان الحاجة للسبق
للتوقف العقلي ففاسد ايضا لان تعقل الوجود لا يتوقف علي تعقل
الوجوب واجيب عن هذا الايراد بان معني وجوب سبقية الوجوب
للوجود ان العقل اذا لاحظ وجوده وامكانه وعلته حكم بانه ما لم
يجب بالعلة المقتضية له لا يوجد فقد حكم العقل بانه لابد من اتصافه
بالوجوب اولا ثم بالوجود ثانيا فالسبقية هي الذاتية لا الزمانية علي
معني الاتصاف والاعتبار لا علي معني التحقق في الخارج ولا علي معني
توقف التصور علي التصور وقد اشار المص الي هذا الجواب بقوله
وليس معني وجوب السبق الاحتياج اي احتياج الوجود الي سبق الوجوب
في التحقق الخارجي والحصول العيني حتي يرد ان الوجوب والوجود
لا تحقق لهما خارجا وعلي تقديره فالوجوب صفة فيكون لاحقا لا سابقا
او الاحتياج في التعقل حتي يرد ان الوجود يتعقل بدون الوجوب فلا يتوقف
عليه في التعقل فلا يسبقه بل معني وجوب السبقية احتياج الوجود
للوجوب في اعتبار العقل بعد تصوره للوجوب ولعلة الممكن وامكانه
ووجوده فهو يرتب الوجود علي الوجوب عند ملاحظة هذه المعاني
الثلاثة بمعنى انه يحكم بانه لم يوجد اي لا يوجد ما دام لم يجب بعلته
الخارجية فالحاجة للسبق من جهة ان العقل يحكم بان الوجود يتقدم
وجوبه علي تقرره بالذات لا بالزمان وانما يحكم بذلك بعد التصور
لهذه المعاني فيجد هذا الترتيب فالترتيب عقلي لكن ليس في التصور

بل في الاتصاف في نفس الامر ولا يقال الوجوب اذا توقف عليه الوجود كان
من اجزاء علته التامة على ما ياتي من ان العلة هي ما يتوقف عليه المعلول
وجزء العلة سابق عليها فلا يصح قولكم ان الترتب هو ان الوجود لابد
له من علة ثم يجب ثم يوجد لان الوجوب اذا كان جزا العلة فهو سابق
عليها اذ الجزء سابق للكل فلا يصح ان العلة لابد منها ثم الوجوب ثم الوجود
لانا نقول المراد بالعلة ما يتوقف عليه الشي خارجا لا تعقلا والوجوب متوقف
عليه تعقلا ولو سلم فهو متاخر عن العلة الناقصة وهو متاخر عنها
لكونه مكملا لها فالترتيب باعتبارها وورد هنا بحث اخر وهو ان الوجوب
اذا حكم بسبقه وجود الممكن بطل كونه موجودا بالاختيار لان الاختيار
لا يتعلق بالواجب وقد اجيب عنه بان الاختيار اي اختيار وجوده من تمام
علته التي هي نفي جميع العوارض لوجوده فاذا كان الاختيار به يتم وجوده
فبه يتم الوجوب فالاختيار يحقق الوجوب ولا ينافيه فلم يمنع هذا الوجوب
الاختيار وكيف يمنعه وبه تحقق وقد اشار لهذا الجواب بقوله **وهذا الوجوب**
الذي حكم بسبقه الوجود لا ينافي الاختيار لكونه اي الوجوب انما تحقق
بالاختيار الذي هو من تمام علة الوجود وما يتحقق به الشي لا ينافيه
بل يجامعه ويلاقيه وانما ينافي الاختيار الوجوب الذاتي لا العارض الحاصل
بنفس الاختيار وانما قلنا ان الاختيار من تمام العلة لان العلة اصطلاحا
كما ذكرنا هي ما لا يوجد الشي الا بمجموعه والممكن لا يوجد الا بجميع نفي عوارضه
ووجود اجزائه ولوازمه ومنها اختيار وجوده

المنهج الثالث

في القدم والحدوث وفيه مبحثان الاول في تفسيرهما واقسامهما وما
يتعلق بذلك الثاني فيما زعمت الفلاسفة من ان كل حادث لابد له من مادة
ومدة وما يتعلق بذلك فالاول **قد يراد بهما** اي بالقدم والحدوث
عدم المسبوقية بالغير اي كون وجود الشي لم يسبق بغيره سواء كان ذلك الغير
عدما ام لا **والمسبوقية بالغير** اي كون الشي لم يسبق بغيره كان ذلك الغير
عدما ام لا فعدم المسبوقية بالغير هو القدم والمسبوقية به هو الحدوث
والموصوف بهما هو الوجود كما اشرنا اليه وقد يوصف بهما العدم فيقال
في العدم الذي لم يسبق بغيره قديم وفي العدم المسبوق بالغير حادث لكنه

غير

غير مطروق واما وصف الموجود به فباعتبار الوجود فقولنا هذا الموجود قديم
على معنى قديم وجوده **وقد يخص الغير بالعدم** فيجعل في التعريفين العدم
مكان الغير فيقال في تعريف القدم هو عدم المسبوقية بالعدم وفي تعريف
الحدوث هو المسبوقية بالعدم واطلاقهما على هذين المعنيين الاخيرين **هو**
المتعارف عند المتكلمين **وقد يقالان** اي يطلقان على معنيين اخرين وهما
كون وجود الشي اطول زمانا من وجود غيره او اقصر وهذان المعنيان
يتحققان **باعتبار تفاوت ما مضى من زمن الوجودين زيادة ونقصانا**
فكون وجود احد الشيئين ازيد زمانا من وجود الاخر قدم وكونه انقص هو
الحدوث فيقال مثلا هذا العرجون قديم وهذا حادث اذا كان زمان
الاول ازيد وزمن الثاني انقص فتحصل مما تقرر ان القدم يطلق على
ثلاثة معاني على كون الشي غير مسبوق بالغير ويسمى القدم الذاتي وعلى
كون وجود الشي غير مسبوق بالعدم ويسمى القدم الزماني اصطلاحا وعلى
كون وجود الشي اقدم زمانا من غيره ويسمى القدم الاضافي ولكل قدم
حدوث يقابله فالاول يقابله كون وجود الشي مسبوقا بالغير والثاني
يقابله كون وجود الشي مسبوقا بالعدم والثالث يقابله كون زمن وجود
الشي اقصر من زمن وجود غيره ومن المعلوم ان نفي المسبوقية بالغير الذي
هو معنى الذاتي مستلزم لنفي المسبوقية بالعدم الذي هو الزماني لان الغير
اعم من العدم ونفي الاعم اخص من نفي الاخص فكلما انتفى عن الشي كونه
مسبوقا بالغير انتفى عنه كونه مسبوقا بالعدم من غير عكس لانه قد
ينتفي عن الشي كونه مسبوقا بعدم ولا ينتفي عنه كونه مسبوقا بالغير
كصفة الواجب فانها لم تسبق بالعدم وقد سبقت بالغير وهو الذات
لان الوصف مفتقر الى ذات يقوم بها ولكن هذا على اصطلاح الفلاسفة
واما على مذهب اهل الحق فلا يقال في صفة الواجب انها مسبوقة بالغير
ولا انها مفتقرة الى الغير لان ذلك يوهم حدوث القديم بل صفات الواجب
ملازمة لذاته قديمة معه من غير حاجة الى تاثير اصلا فالقدم عندهم
هو المتعارف وهو عدم المسبوقية بالعدم فالذاتي على اصطلاح من فرق
بينه وبين معنى الزماني اخص من ذلك الزماني وقد علم ايضا ان نفي

المسبوقية بالعدم يستلزم كون زمن الموصوف به اطول من زمن غيره الذي هو
القدم الاضافي فالزماني اخص من الاضافي اذ كلما كان الشي غير مسبوق بعدم
كان اطول زمان ولا ينعكس فترتيب المقدمات بالخصوص علي هذه المراتب
والحدوث يقابلها فهو نفي لها علي مراتبها فيلزم ان نفي الاول الذي هو الحدوث
المقابل له لكون منفيه اخص يكون هو اعم من نفي الثاني الذي هو الحدوث
المقابل له ونفي الثاني اعم من نفي الثالث الذي هو الحدوث المقابل له
لكون منفي الثاني اخص من منفي الثالث لما تقرر ان نفي الاخص اعم من نفي
الاعم فالحدوث الذي هو المسبوقية بالغير اعم من الذي هو المسبوقية
بالعدم والذي هو المسبوقية بالعدم اعم من الذي هو كون الزمن اقصر فكلما
كان الشي مسبوقا بالعدم كان مسبوقا بالغير ولا ينعكس وكلما كان اقصر زمانا
كان مسبوقا بالعدم ولا ينعكس وهذا بسطه لقوله فالقدم الذاتي الذي
هو نفي المسبوقية بالغير اخص من القدم الزماني الذي هو نفي المسبوقية
بالعدم فكلما كان الشي قديما بالذات كان قديما بالزمن ولا عكس وهو
اي الزماني اخص من القدم الاضافي فكلما كان الشي قديما بالزمن
كان قديما بالاضافة ولا عكس والحدوث باقسامه الثلاثة بالعكس
اي بعكس اقسام القدم فمراتب القدم ابتدات بالخصوص فتبتدا مراتب
الحدوث بالعموم فالحدوث الاول اعم من الثاني وهو من الثالث
فكلما كان الشي حادثا بالاضافة كان حادثا بالزمن ولا عكس وكلما
كان الشي حادثا بالزمن كان حادثا بالذات ولا عكس واذا علم معني
القديم بالذات علم انه لا قديم بالذات بان لم يكن مسبوقا بالغير الا الله
تعالي فهو الذي لم يسبق بالغير لما ياتي من ادلة التوحيد واما القديم
بالزمن بان لم يكن وجوده مسبوقا وان سبق بالغير فقد اقتضي كونه
اعم صدقا علي القديم بالذات لكن علي اصطلاح الفلاسفة واما
اهل الحق فلا يطلق القديم بالزمن عندهم علي الواجب تعالي لايهامه
الحدوث لتبادر المعني الاضافي منه وعلي انه اعم مفهوما فله مصدوق
اخر سوي ذات الواجب تعالي وذلك المزيد علي ذات الواجب مختلف
باختلاف المذاهب فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات زعموا انها قديمة

بالزمان

بالزمان كالمجردات التي هي العقول والنفوس والافلاك فهي قديمة لكنها مسبوقة
بذات الواجب تعالي فهي قديمة بالذات لا بالزمان وزاد المتكلمون يعني بعضهم
ممن لا يعتد به في هذا المعني صفات الله تعالي فسموها قديمة بالزمان
نظروا الي انها لا بد لها من الذات فهي مسبوقة بالذات لعدم قيامها بنفسها
وقد علمت ان اهل الحق يابون اطلاق هذا علي صفات الاله لانها ملازمة
للذات وهي قديمة فلا يصح الامكان لها والقديم بالزمان مخصوص عند القايل
به بالممكن لذاته الواجب لغيره والصفات القديمة لا يصدق عليها الامكان
الخاص فهي واجبة ملازمة للذات واطلاق اسم الافتقار والامكان عليها
ممنوع ومن لازمه منع اطلاق اسم القديم الزماني عليها وان اصطلح علي
تسميتها بذلك مع الاعتراف بعدم وجود معني الامكان الخاص لها مع هذا
المعني ولكن يمنع هذا الاصطلاح لايهام المحال ولما فيه من سوء الادب
والفلاسفة وكذا المعتزلة لا يثبتون القدم الزماني لصفات الواجب
لانهم بالغوا في التوحيد حتي لم يثبتوا صفات القديم فلم تثبت عندهم
حتي يثبت لها القدم الزماني ولكن لزم المعتزلة ثبوت قديم زماني
هو صفات الواجب بنا علي مذهبهم الذي هو كمذهب الفلاسفة من
ان الصفات علي تقدير وجودها تكون ممكنة بذاتها لافتقارها
للذات خلافا لاهل الحق كما تقدم وانما لزمهم ثبوت قدم زماني هو
صفات الواجب تعالي حيث جعلوا الحيية اي كونه حيا والعالمية
اي كونه عالما والقادرية اي كونه قادرا والموجدية اي كونه
موجد الاشيا وزاد ابو هاشم منهم صفة التميز وهي الالوهية احوالا
ثابتة في الازل مع الذات بمعني انهم لما اعترفوا بان هناك احوالا ثابتة
مع الذات في القدم هي المذكورة لزمهم القول بان صفات القديم قديمة
بالزمان وانتقضت مبالغتهم في التوحيد المقتضية لنفي قديم
سوي الذات ولا ينفعهم في عدم ثبوت قديم زايد علي الذات تسميتهم
لها ثابتة لا موجودة وذلك انا لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت
فما الزمونا من تعدد القديم يلزمهم لان الثبوت مرادف الوجود ولو
سلم عدم المرادفة فتعدد الممكن الذي هو قديم لغيره يلزمهم

القول به وهو ما فر وامنه وسياتي تحقيق انه لامانع من تعدد القديم
بمعنى وجود موصوف باوصاف وجودية قديمة لابمعنى وجود الصفة
متعددة ثم ان القديم بالذات لايتصور استناده للغير كما هو حقيقته
واما القديم بالزمان فبناعلى عدم مرادفته للازلي وصدقه على
غير القديم فهو مستند لسابقه بالزمان ولكن يمتنع استناده الى
الفاعل المختار لان القصد الى الايجاد الذي به يتحقق تاثير المختار
مقارن للعدم اي لعدم المقصود الذي يكون اثر المختار والمنازع في
عدم صحة كون القديم مستند للمختار مكابر بانكاره الامور الضرورية
فقوله لافرق بين صحة سبق الايجاب ايجادا وصحة سبق القصد ايجادا
في ان الاول ان صح في القدم صح الثاني انكار للضروريات لان القصد
الى ايجاد الموجود غير معقول على ان يكون ذلك الموجود موجودا بذلك
القصد فتعين ان يكون الموجود بالقصد معدوما حال القصد فيخرج
بذلك القصد على العدم والقديم بالزمان لم يسبق بعدم فلا يوجد
بالقصد واما الايجاب فاذا كان ذاتيا لازما للوجود فلا يقتضي سبق
العدم للموجود فاستناد القديم بالزمان الى القصد ممتنع دون
استناده للموجب فانه يصح لو امكن التاثير بالايجاب الذاتي ولكنه
عند التحقيق لايمكن ضرورة ان القديم اذا لم يكن مختارا فلا يتخلف عنه اثره
واذا لم يتخلف عنه كان قديما معه والقدم وجوب ينافي الاثرية ولكن لو
امكن ما اثر بالذات استند اليه القديم بالزمان اذ لايتخلف عنه فيكون
غير مسبوق بعدم وانما قلنا لايتخلف عنه لو امكن اذ في التخلف اي
لاجل انه يتحقق في تخلف المعلول عن تمام العلة التي هي المستند اليه
التام على هذا التقدير ترجيح بلا مرجح وذلك ان الازمنة التي بعد
زمن تمام العلة مستوية بالنسبة الى ذاتها فلما لم يلزم اثرها
ذاتها احتيج الى مرجح بعض الاوقات بالوجود عن بعض والترجيح
مخصوص بالارادة اذ هي ما يمكن الترجيح به من الصفات وعلى تقدير
كونه بالذات فهو غير معقول الا بحال هي كون الذات مرجحة فعاد الى
الصفة لا الى الذات من حيث هي لكن الترجيح بلا مرجح محال فلو صح

ايجاب

ايجاب بالذات لاستند اليه وجود غير مسبوق بعدم وهو القدم الزماني واما
ما يقال من الاستدلال على امتناع استناد الموجود الى ايجاب من القديم وهو
ان التاثير اما في بقائه اي تحصيله عن عدم والثاني يقتضي الحدوث الذي
هو المسبوقية بالعدم والاول وهو التاثير حال البقا انما فيه ايجاد الموجود
وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو محال فتعين كون استناد الموجود
الذي لم يسبق بعدم للايجاب باطلا فهو مدفوع اي ما ذكر من الاستدلال
مدفوع بما سبق في ايجاد الحادث فنختار انه ايجاد الموجود وليس فيه
تحصيل الحاصل اذ تحصيل الحاصل هو ايجاد موجود بوجود قبله واما
ايجاد موجود بوجود مع هذا الايجاد فلا يمتنع كما تقدم وكون الواجب
بغيره مستند لذلك الغير في بقاء معناه ان دوام وجوده متوقف
على دوام المستند اليه لا انه متوقف على التاثير في وجوده حال البقا
حتى يلزم الحدوث او تحصيل الحاصل هكذا قرر الدفع والحق ان
ايجاد القديم غير معقول فلا يبقى ايجاد الاستقبالي فان كان هو الوجود
القديم ليبقى فهو تحصيل الحاصل وان كان غيره فهو حادث وقد
اشار الى هذا بقوله لو امكن وكان مراده دفع مجرد قوله ايجاد
موجود فانه تقدم تصحيحه واذا استحال كما قررنا استناد القديم
مطلقا للاختيار بل القديم اما واجب لذاته واما واجب بوجوب
ما استند اليه من غير ان يسبقه عدم فالقديم مطلقا سواء كان واجبا
بالذات او بالغير على راي الفلاسفة يمتنع ابدا عدمه لانه اما واجب
بالذات فامتناع عدمه ظاهر والا لم يكن واجبا او مستند في وجوده
اليه اي الى الواجب بالذات بطريق الايجاب الذي لا يصح معه التخلف
بوجه سواء كان هذا الواجب المستند لغيره اوجبه ابتداء وهو معلوله
الاول اعني المعلول الذي هو اول السلسلة عند العد مما يلينا
او اوجبه انتهاء كالمعلول الثاني والثالث الخ فانه يلزم وجود
الكل مع الموجب لامتناع التخلف وامتناع التسلسل فلا يتصور
الترتب الى غير نهاية حتى يمكن انتفاء الكل بالموجب الاول نعم
لو امكن التسلسل فلا موجب اولا فلا قديم ثم ايجابه يكون

من غير شرط توقف علي شرط حادث فلو عدم عدم بمعني انه لايتصور توقف
ايجابه علي شرط حادث والالزم انعدام المشروط لانعدام شرطه فيكون المشروط
حادثا والمقدر انه واجب في القدم بايجاب المستند اليه فتعين كون الايجاب
بلا شرط حادثا فان قيل اذا كان المستند الي الغير يمتنع العدم ازلا وابدا
لايجاب المستند اليه اياه فهو من لوازمه فلو انتفي المستند انتفي المستند اليه
فذلك المستند الذي اوجبه الغير لايكون الا واجبا لعدم قبوله العدم لاممكنا
لان الممكن هو مايقبل العدم كالوجود واذا لم يكن ممكنا لم يكن مستندا والمقدر
خلافه قلنا امتناع العدم اي كون الشيء يمتنع عدمه لتمام علة الوجود
له بحيث لايصح تخلفه عنهما لا يستلزم الوجوب الذاتي المنافي
للامكان فيصح ان يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا لتمام علته ولامنافي
ذلك امكانه الا لو كان الوجوب ذاتيا فعندنا لما كان فعل الفاعل بالاختيار
لم يكن فعله واجبا بالايجاب الذاتي فيصح عدمه مطلقا وايجابه بالاختيار
لاينافي امكانه وعند الفلاسفة لما كان فعله بالايجاب الذاتي الذي
لايمكن تخلف الفعل عنه وجب وجوبا عرضيا بحيث لايقبل العدم ابدا
ومع ذلك فهو ممكن عندهم والحق كما تقدم وياتي ان شاء الله تعالي
ان الفعلية والازلية متنافيان فالازلي قديم لاممكن فلا يكون اثرا
المبحث الثاني من مبحثي القدم والحدوث في زعم الفلاسفة
ان الحادث له مادة ومدة زعمت الفلاسفة ان كل حادث مسبوق
لامحالة بمادة ومدة وعنوا بالمدة الزمن وبالمادة مايكون موضوعا
للحادث وهو مايقوم وجوده وجود الحادث كالجرم بالنسبة الي العرض
فان الجرم موضوع للعرض اذ هو مقوم لوجوده ضرورة عدم صحة
وجوده بدون الجرم اوما يكون محلا له والمحل في اصطلاحهم هو مايقوم
به الحال كالهيولي بالنسبة للصورة فان الجسم لابد له من صورة
وهيولا علي ماياتي ان شاء الله تعالي تحقيقه اوما يكون متعلقا
للحادث كالبدن بالنسبة الي النفس فالعرض عندهم لابد ان يكون
مسبوقا بالموضوع الذي هو الجرم والصورة لابدان تكون مسبوقة
بالبدن وهذا منهم بناء علي قدم الهيولا والزمن ثم مسبوق النفس

والعرض

والعرض مبنا علي حدوث النفس ينتهي كل منهما الي مسبوق الصورة وهو الهيو لي
اما المادة فانما قالوا بوجوب سبقها لكل حادث لانه اي الحادث قبل الوجود
اي قبل ان يوجد ممكن ضرورة ان له حقيقة تفهم وتقبل الوجود والعدم
قبل وجودها وذلك هو معني الامكان وامكانه اي الحادث وصف ذاتي
لحقيقته لايتوقف علي وجوده وهو وجودي لما تقدم من الاستدلالات
علي وجوده ومن جملتها انه لو كان عدميا يعتبره العقل توقف الاتصاف
به علي اعتبار العقل لكن الممكن ممكن ولم يعتبر العقل امكانه واذا كان الامكان
وجوديا وليس بجوهر لمباينة حقيقة الجوهر اذ هو امر عارض للجوهر
وغيره وهو غير مرتبط بالوجود الحادث بل هو مدرك التحقق قبل
الوجود الحادث فهو يفتقر لكونه وصفا وجوديا الي محل ذلك المحل الذي يقوم به وليس ثم
يقوم به الامكان هو الحادث الموصوف بالوجود بعد العدم كالجسم والبياض
له والنفس له اذ المقدر ان امكان الممكن محقق له قبل وجوده وبه صح وجوده
الحادث والا امتنع وجوده او وجب فلا حدوث واذا تحقق الامكان قبل ح
الحدوث فلو قام قبل الحدوث بالحادث لزم تقدم الحادث بالفعل علي
حدوثه ليقوم به الامكان السابق وهو محال لامتناع تقدم الشيء علي
نفسه وتحقيقه ان الامكان اذا علم سبقه الحادث من حيث انه حادث
وان الحادث من حيث انه حادث متاخر عن الامكان اذ لايحدث الشيء الا
بامكانه فلابد له من محل هو غير ذلك الحادث والا لزم سبق الحادث
نفسه فيثبت قبل ان يحدث ليقوم به الامكان السابق وسبق الحادث
علي نفسه باطل ضرورة وهذا في امكان الحادث بخلاف امكان القديم
فان امكانه مقارن لوجوده فلا يلزم من قيامه به تقدمه علي نفسه
وانما يلزم ذلك في امكان الحادث من حيث ان وجوده قبل حدوثه
محال والامكان يجب علي هذا سبق وجوده ذلك الحادث فلابد ان
يقوم بغيره اذ لو قام وهو سابق به لزم مقارنته لذلك السابق
وتاخره عنه لحدوثه فيلزم تقدمه علي نفسه لتاخره عن نفسه
المقارنة للامكان السابق بخلاف امكان القديم علي ماعند الفلاسفة
من جواز امكان القديم فهو مقارن لصاحبه فيقوم به فتبين بما تقرر

ان الامكان لابد ان يقوم بغير الحادث ويجب ان يكون ذلك الغير مما له تعلق بالممكن
كهيولاه وموضوعه ومتعلقه ليتصف بامكان الوجود فيه اوله فيكون الامكان
وصفا في الاصل للسابق ويعرض بواسطة للحادث اللاحق يعني ان الهيولا مثلا
موصوفة بامكان اتصافها بالصورة اي حلول الصورة فيها فتكون الصورة ممكنة
الحلول في الهيولا فعلي هذا التكلف لا يرد ان الامكان وصف الممكن الحادث فكيف
يتصور كونه قايما بما سبقه من مادة هذا استدلال الفلاسفة علي وجوب
سبق المادة للحادث ورد هذا الاستدلال بانه اي الشان ان اريد
بالامكان الذي قالوا انه يجب ان يكون وجوديا وهو سابق فيقوم بما
يتعلق بالحادث الامكان الذاتي اي كون الحقيقة تقبل الوجود والعدم بحيث
لا تقتضي احدهما فلا نسلم انه وجودي بل اعتباري فلا يستدعي محلا وجوديا
يقوم به والاستدلال علي وجوديته باطل كما تقدم وان اريد بالامكان
المذكور الامكان الاستعدادي المخالف له اي للامكان الذاتي ثم اشار
الي بعض اوجه المخالفة بقوله في اقتضا الرجحان والتفاوت والتحقق
يعني ان الامكان الاستعدادي والذاتي مختلفان في اوجه منها ان الاستعدادي
له اقتضا لرجحان الوقوع الاثري الي استعداد المضغة للانسانية فان
فيها امكانا هي حالة تقرب المادة الي التاثير توجد تلك الحالة المقربة
عادة عند العقل وتلك نوع من الاقتضاء وكذا حالة النطفة والعلقة
ومنها ان الاستعدادي بعد وجود اقتضاء الرجحان في كل استعدادي يتفاوت
في محاله فان اقتضاء المضغة اشد مما قبله واقتضاء العلقة اشد
من النطفة والنطفة اشد من القوة النباتية وهي من المعدنية الحي
التي بها يصلح الشي ان يكون نباتا او معدنا وابعدها الهيولا للصورة
مطلقا وهذان الوجهان متقاربان اذ التفاوت في الاقتضاء يستلزم
وجود اصل الاقتضا وهما عند اهل الحق عاديان وعند الفلاسفة عقليان
ومنها ان الاستعدادي له تحقق في الخارج اذ هو كيفية تعرض للمادة
تقربها للتاثير كالكيفية النطفية والعلقية والمضغية وتنعدم بحصول
الممكن لانتفاء هذه الكيفيات عند حصول الانسانية وتسمي قبل
الحصول قوة امكانية بخلاف الامكان الذاتي فلا اقتضاء له لاحد طرفيه

ولا

ولاتفاوت له في معروضاته فانه ذاتي فيهما لا يطرا فلذلك لو طرا فيهما لزم
انقلاب الواجب او الممتنع ممكنا والاستعدادي يطرا ويطرو الكيفية علي المادة
ولا انقلاب فيه لعروضه وانما يتصور الانقلاب في الذاتي وكذا لا تحقق
للامكان الذاتي لانه اعتباري محض كما تقدم فلا نسلم ان كل حادث ممكن
اي ان اريد الامكان الذاتي فليس بوجودي حتي يستدعي محلا موجودا كما
ذكرنا وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث ممكن امكانا
استعداديا يعني انا لا نسلم انه لابد له من مادة لها استعداد لوقوع ذلك
الحادث بل يجوز ان يقع الحادث بلا مادة مستعدة لحصول الممكن لان هذا
الامكان كما ذكرنا عارض يطرا علي الشي بعد ان لم يكن فصح وقوع الحادث
بدونه لا ذاتي حتي يلزم كل حادث ويلزم الانقلاب ان لم يكن اولا فبطل
ما تخيلوه من وجوب سبق كل حادث مادة ثم اشار الي جواب الفلاسفة
عن هذا الرد والي جوابه بقوله فان قيل نختار ان المراد بالامكان
هو الامكان الاستعدادي ولا نسلم انه ليس عاما لجميع الحوادث بل هو
عام لجميعها فلا يوجد حادث الا وله امكان استعدادي قايم بمادة قبله
وبيانه انا نقول دوام المعلول بدوام علته التامة امر ضروري
اي لو صح تخلفه عنها احتاج في ترجح وجوده بعدها الي مرجح ولا مرجح
الا الاختيار ولا اختيار للعلة فيلزم من تاخره ترجيح بلا مرجح لاستواء
اوقات الحصول بالنظر الي الحاصل والي العلة واذا تقرر ان المعلول يجب
ان يدوم بدوام العلة فحينئذ نقول يمتنع استناد الحادث الي القديم بل
لابد له من سبق حوادث يعني انا نقول ان استناد الحادث الي القديم محال
والا لزم قدمه بقدم موجبه المستند هو اليه فيجب ان يكون استناد الحادث
لحادث ثم الحادث المستند اليه لا يستند لقديم والا لزم قدم الكل ثم كذلك
علي التعاقب اذ لو كان الاستناد الي حوادث دفعة لزم قدم الكل ايضا
فلابد للحادث من حوادث قبله متعددة متعاقبة بعضها اثر بعض
تفيده اي تكون الحوادث المتعاقبة مفيدة لهذا الحادث المتاخر
استعدادات متفاوتة تتقدمه ضرورة انه لو لم يكن بعض استعدا دانه
اقرب من بعض لم يكن وجه للترتب وايضا الاستعداد المتاخر اقرب

من الذي يليه ثم كذلك كما شوهد في استعدادات احوال مادة الانسان
من الغذا الى ان صار عظما ساما ثم ذا لحم ثم ذا نفس وانما قلنا بثبوت استعداد
لتحقق ان ما يقع بواسطة ابعد حصولا مما يقع بدونها وذلك معنى
الاستعداد واذا تبين توقف الحادث على حوادث يكون لها استعدادات
متفاوتة باعتبار الحادث المتاخر فقد عرفت كون تلك الاستعدادات امكانات
مفتقرة الى محل تتعلق به لاستحالة قيام الصفة بنفسها فتفتقر
الى محل وذلك المحل هو الذي نعني بالمادة فقد تقرر بهذا ان كل حادث
له امكان استعدادي سابق له يتقوم بمحل على الترتيب الى ما لا ينتهي
على التعاقب كحركات الافلاك التي لا تجتمع في الوجود والمحال هو وجود
موجودات مجتمعة لا تنتهي فيلزم ان كل حادث لابد له من مادة وهو
المدعى قلنا اي ان قيل في دفع الرد السابق ما ذكر قلنا في رد
هذا الدفع هذا ابنا على ان القديم انما يوثر في الحادث بالايجاب
واذا تاخر دل على استناده لحوادث متعاقبة ليقع الفصل بينه
وبين الموجب وهذا فاسد اذ القديم عندنا فاعل مختار لا موجب بالذات حتى
يلزم ما ذكر واذا كان فاعلا بالاختيار فهو يوجد الحادث متى شاء فصح تاخره
عن قدم القديم فيوجد بالمشية في اي وقت شاء فبطل مدعاهم واما المدة
فانما قالوا بوجوب سبقها كل حادث لامرين احدهما ان تعاقب الحوادث وجودا
بان لا يجتمع اثنان منها معا كما هو المستدل عليه فيما تقدم بان الحادث
لابد ان يستند الى حادث وهلم الى ما لا ينتهي لا يتصور ذلك التعاقب الا بالزمن
ضرورة ان احدهما لا يقارن الاخر فلابد من السبقية بالزمان وثانيهما ان
سبق العدم على الوجود الذي هو معنى الحدوث لا يتصور الا بالزمان اذ لا يقارن
العدم السابق الوجود اللاحق وعدم المقارنة في الحصول هو التقدم
في الزمان ورد هذا الاستدلال بان مبنى الاول منهما على ما مر
من ان كل حادث لابد له من مستند هو حادث يسبقه من غير مقارنة
زمانية وذلك هو التقدم بالزمان وقد تقدم رده بان الفاعل مختار
فلا تتعاقب الحوادث التي يوجدها بل يوجدها دفعة ان شاء او مرتبة
الى واحد منها لم يسبق باخر فلا تتحقق سبقية زمانية تؤخذ من تعاقب

الحوادث ومبنى الثاني منهما على ما زعموا اي الفلاسفة من ان السبق
ومقابليه وهما التاخر والمعية منحصرة في خمسة انواع والخامس منها منحصر
في اربعة فالمجموع ثمانية على ما سيقرر اما التاخر فهو مضايف للسبق
فلا يتحقق احدهما بدون الاخر واما المعية فحيث تتصور لا تخرج عن
هذه القسمة كسبق العالم للمتعلم لجواز وجود عالمين في مرتبة واحدة
للمتعلم واما حيث لا تتصور لمقارنة علة علة اخرى لمعلول واحد فلا
اشكال في عدم الحاجة لتناولها فلما حصروا السبق ومقابليه في
هذه الاقسام ووجد سبق العدم لوجود الحادث لا يصلح الا ان يكون
زمانيا حكموا بوجوب سبق المدة وجود الحادث ولو فرض عدم الحصر
بان وجد هناك سبق اخر ذاتي يتحقق فيه التقدم وليس زمانيا
تاتي منع كون العدم سابقا بالزمن لاحتمال ان يكون من القسم
المزيد فاشار الى الاقسام المحصور فيها السبق ومقابليه ثم الى
نقض الحصر لابطال ما بنيت عليه الدعوى فقال تكون اي ان السبق
والتاخر والمعية تكون اما بالعلة بان يكون السابق موجبا للمتاخر
من غير ان يكون بينهما سبق زماني كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح
والمعية هنا لا تمكن الا بان يجوز اجتماع علتين على معلول واحد
او اجتماع معلولين لعلة واحدة والاول غير جائز او يراد بالمعية عدم
التقدم بالزمان وهو بعيد او بالطبع وذلك بان تكون طبيعة اي
حقيقة المتقدم والمتاخر تقتضيان حاجة المتاخر منهما الى المتقدم
منهما من غير ان يوثر المتقدم منهما في المتاخر والا كان تعليليا وذلك
مثل تقدم الجزء على الكل فان طبيعة المركب تقتضي حاجتها في الوجود
الخارجي الى طبيعة البسيط المركب منه دون العكس من غير تاثير
الجزء في الكل او بالزمان وذلك بان يكون زمن وجود المتقدم قبل
زمن وجود المتاخر كتقدم الاب على الابن او بالشرف بان يكون المتقدم
اولى من المتاخر في امور خارجية عن الوجود بحيث يقدم فيها كتقدم
المعلم على المتعلم فان المعلم اولى من المتعلم بالمجالسة والتعظيم وغير
ذلك بحيث يقدم في ذلك او بالرتبة بان يكون مكان المتقدم منهما

قبل مكان المتاخر سوا كانت المكانة حسية او عقلية سوا اقتضي تلك المكانة وضع
واضع او طبع مطبوع فالتقدم الرتبي وهو خامس الاقسام ينقسم
الي اربعة كما اشرنا الي وجه القسمة والي ذلك اشار بقوله الحسية
او العقلية طبعا او وضعا بمعني ان التقدم الرتبي حيث كان يسبق
مكان المتقدم مكان المتاخر ينقسم الي اربعة اقسام الحسي الطبعي
والوضعي والعقلي الطبعي والوضعي فتقدم المكان الحسي الطبعي
كتقدم الراس علي الرقبة فان مكان الراس ممن اعتبر الانسان من
طرفه الاعلي اسبق وذلك مقتضي طبع الانسان اي حقيقته
الصورية اذ الانسان كذلك خلقته وتقدم المكان الحسي الوضعي
كتقدم الامام علي الماموم فان مكانه باعتبار من استقبلهما اسبق
وذلك مقتضي الوضع الشرعي او الاصطلاحي وحسية هذين ظاهرة
لان ادراكهما ناشي عن الحس وتقدم المكان العقلي الطبعي كتقدم
الجنس علي النوع فان مكان الجنس عند اعتبار العقل اياهما وتصوره
لحقيقته كل منهما اسبق طبعا من مكان النوع اذ هو جزء للنوع ومن طبع
الجزء ان يدرك قبل الكل وتقدم المكان العقلي الوضعي كتقدم بعض
مسايل العلم علي بعض حيث يبسط لمحصلي او واضع بعضها اولا لموضعه
ما ولا يخفي ان هذين عقليين لان ادراكهما بالعقل بلا واسطة حس
فهذه تقدمات خمسة وقد عادت ثمانية بالتي للرتبة فعند الفلاسفة
حيث انحصر التقدم فيها ووجد واسبق العدم علي الوجود في الحادث
لا يناسب الا الزماني منها لان فيه تحقق العدم قبل تحقق الوجود حكموا
بوجوب السبق الزماني للممكن الحادث بمعني انه لابد ان يكون الممكن
مسبوقا بزمن يتحقق فيه عدمه واما عندنا فلم تنحصر التقدمات
في ما ذكر لانه قد يكون بالذات بان يكون تحقق وجود المتقدم
قبل تحقق وجود المتاخر كما في اجزاء الزمان فانها تسير باعتراف
الفلاسفة بناء علي وجوده شيا فشيا بحيث لا يجتمع في الوجود من غير
افتقار اي تترتب من غير ان تفتقر الي زمن اخر ضرورة والا لزم
التسلسل فهذا التقدم ذاتي ليس احد الاقسام فجاز ان يكون تقدم

عدم

عدم الحادث من هذا القبيل فلا يفتقر الي زمن والحق بناء علي اصطلاح الفلا سفه
في الزمن ان تقدم غير الزمان لتقدم العدم علي الوجود في الحادث
ليس الا بالزمن بخلاف تقدم نفس اجزاء الزمن فالرد ان كان لابطال اصل
الحصر لمجرد ادعا جواز التقدم بغير الزمن في الحادث لبطلان دليله فذلك
والا فالحق باعتبار نفس العدم مع الوجود ما تقدم واذا تحقق ان اجزا
الزمان تترتب لا بالزمن في نفس الامر فلا يضرنا في ابطال الحصر به
تسميته اي تسمية تقدم اجزاء الزمان بعضها علي بعض زمانيا لان
النظر الي ما تحقق في نفس الامر ولا زمان يحصل فيه تقدم نفس اجزاء
الزمان والتسمية اصطلاح لا حجر فيه وتسميته زمانيا جار علي ما قال
بعضهم اصطلاحا ان السبق بالزمان قسمان احدهما ان يكون حصول
المتقدم في زمن قبل حصول المتاخر وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم
قبل تحقق المتاخر وان وقعا معا في غير زمان كاجزا الزمان نفسه
فقد ظهر انه اصطلاح لفظي لتحقيقه ان الحصول في الثاني في غير
زمان وكذا يجري هذا الاصطلاح علي ما قال بعضهم ان التقدم
الحقيقي منه اي من الزماني اي ان الذي يستاهل ان يسمي زمانيا
حال كونه من جملة ما يصدق عليه اسم الزماني ليس ذلك
الحقيقي من الزماني الا التقدم الذي فيما بين اجزا الزمان لانه فيه
وبه يتحقق التقدم الذي يراعي في الزماني وانما قلنا كذلك لان
التقدم انما يعرض للغير اي لغيره بواسطته حتي ان بواسطته يثبت
فيما هو احق عندهم واولي باسم الزماني وهو تقدم الاب علي الابن
ولذلك نقول ان معني تقدم الاب علي الابن في الحقيقة هو تقدم
زمانه اي الاب علي زمانه اي الابن فقد ظهر ان هذا البعض سمي
التقدم الذي بين اجزا الزمان زمانيا وبالغ في تخصيصه باسم الزماني
علي رد المصطلح عليه في تسميته زمانيا اليه مع اعترافه بان التقدم
في اجزا الزمان ليس واقعا في زمن وهذا اصطلاح لا حجر فيه وفي كلام
بعضهم ان التقدم ينحصر في الطبعي والعلي بعد ان رد ما سوي
العلي والطبعي الي الزماني الذي هو بين اجزا الزمان ثم رد الزماني الي

الطبعي ومقتضاه انه يسمي زمانيا اصطلاحا كما ان مقتضاه ايضا عدم تحقق
القسم الذي فيه التقدم بالمدة فلا يثبت ان الحادث مسبوق بالمدة والي
هذا اشار بقوله **وقد يرجع الرتبي والشرفي ايضا الي الزماني** بالمعني
الذي يتحقق في اجزا الزمان يدل عليه لفظة ايضا اي كما رجع الزماني
الذي يتحقق فيما بين نحو الاب والابن الي التقدم بين اجزا الزمان ويسمي
زمانيا يرجع اليه ايضا الرتبي والشرفي ووجه رجوع الرتبي والشرفي
ان الرتبي تقدم بالمكان فمعني التقدم فيه ان زمن الوصول الي مكان
المتقدم قبل زمان الوصول الي مكان المتاخر في الحسي وملاحظة
الاول في زمن قبل زمن ملاحظة الثاني في العقلي كما فيما بين
الجنسين والنوع والشرفي ان المعلم مثلا يقدم علي المتعلم فيجعل
في مكان او اعتبار وتعظيم في زمن قبل زمن جعل المتعلم او اعتباره
والزماني الذي رجع اليه الرتبي والشرفي وهو الذي في اجزا الزمان
يرجع الي ما **بالطبع** اذ الطبعي هو ما يكون فيه المتقدم معد الحصول
المتاخر كالجزء مع الكل وترتب اجزا الزمان كذلك لان المتقدم لا يحصل
المتاخر حتي يحصل هو لتوقفه عليه كتوقف حركة الفلك المتاخرة
علي حصول المتقدمة واذا رجع الزماني بالمعني المذكور الي الطبعي
وقد رجع اليه الزماني بالمعني الاخر والرتبي والشرفي رجع الكل الي الطبعي
فينحصر التقدم مع التاخر بالنظر الي **الحقيقة** والتامل في المعاني
المذكورة **فيما بالذات** وهو التقدم بالتعليل **وما بالطبع** وهو التقدم
في استعداد حصول المتاخر والمعني الجامع للتعليلي والطبعي توقف
المتاخر علي المتقدم لكن في التعليلي يكون المتقدم مفيد الوجود
المتاخر وفي الطبعي يكون معدا لحصول المتاخر من غير تاثير في
الوجود فالاول كحركة اليد لحركة المفتاح والثاني كحصول الجزء
لحصول الكل كما تقدم **ومن ههنا** وهو ان هذه الانواع الخمسة
او الستة بينها مناسبة ما وبها يتكلف رد بعضها الي بعض وتباعد
في حقايقها ولذلك كان في بيان المعني المشترك بينها تكلف **ترددوا**
اي من اجل ما ذكرنا تردد اهل الفن **في ان مقولية السبق بالاشتراك**

او

اوبالتشكيك فمنهم من راه ان اطلاق السبق عليها بطريق الاشتراك لكونه
وضع لكل علي حدة وذلك ان هذه المعاني لا يوجد معني يكون مشتركا بينها
بخصوصها يصلح لوضع اللفظ له بخصوصه وهو غير متساو فيها وهذا مناط
التشكيك فوجب كون المقولية بالاشتراك ومنهم من راه ان اطلاقه عليها
بطريق التشكيك نظرا الي ان هنا معني وضع له اللفظ هو موجود فيها
جميعا لكن لا علي حد السوا كالبياض لاصنافه وذلك المعني مثلا
هو كون الشي محتاجا اليه ومتوقفا عليه في الجملة وهو غير مستو فيها
اذ هو في العلية اقدم بنا علي رجوع الكل الي العلي والطبعي وعلي اعتبار
عدم الرجوع فمنها بالاقدمية والاولية كما ذكرنا وفي الزماني بالاضعفية
وفي الرتبي بالاشدية في الحسي بالنظر الي العقلي والاقرب من الراي
الاول لان المعني المشار اليه المشترك بين الخمسة او الستة لا يختص بها
بان لا يوجد في غيرها اذ كون الشي محتاجا اليه بالنسبة الي غيره
يصدق فيما بين الجوهر والعرض واذا اعتبر ان المعني المشترك
هو كون الشي يحتاج اليه بقيد كون المحتاج اليه من احد هذه
من حيث انه احد هذه لم يصح مشترك في الدنيا لان العين يصح
لنا ان نعتبر انه لفظ موضوع لاحدهما بنيه من حيث انه احدها
وهو مشترك متواطي فيه بلا اشكال **المنهج الرابع**
في الوحدة والكثرة وفيه اي وفي هذا المنهج **مباحث**
اربعة الاول في كونها اعتباريين وما يتعلق به الثاني في ان
معروضها قد يختلف وما يتعلق به الثالث في ان الاثنينية التي
هي من نقايض الكثرة لا تتحد في معروضها وما يتعلق به الرابع في
التغاير الذي هو من خواص الكثرة وما يتعلق به **المبحث**
الاول منهما اي الوحدة والكثرة **من الاعتباريات العقلية**
التي لا وجود لها خارجا لما تقدم في مبحث الوجوب من ان كلما يستلزم
وجوده اتصافه بمثله فنوعه اعتباري عقلي لئلا يلزم التسلسل فالوحدة
لو كانت موجودة وكل موجود له وحدة شخصية لزم اتصافها بوحدة
اخري وهلم جرا فتسلسل والكثرة لما كانت هي مجموع الوحدات لزم

عدميتهما اي كونهما غير موجودة في الخارج اذ المركب من العدمي عدمي او نقول
لو كانت الكثرة موجودة فاما ان تتصف بالكثرة او بالوحدة والاول يستلزم
التسلسل والثاني وهو اتصافها بالوحدة محال اذ الموصوف بالوحدة
شخص جزئي والشخص الجزئي لا يكون وصفا لمتعدد لاستحالة انقسام
المعنى الوجودي فوجب ان تكون الكثرة عدمية وايضا معقول الوحدة
والكثرة يكفي تعقله في كونهما اعتبارا محضا اذ لا يعقل من الوحدة
والكثرة الا عدم الكثرة ومن الكثرة الا وحدات متعدده وان شئت
قلت ولا يعقل من الكثرة الا امرا صافيا يعقل بين شيئين فاكثر فتكون
اعتبارا ثم وصفهما بانهما غنيتان عن التعريف بقوله **الغنية عن التعريف**
يعني انهما من جملة المعاني الواضحة الغنية عن التعريف المعنوي
اي المحتاج اليه في التحصيل عن جهل وان وقع تعريف لاحدهما
فلافادة كيفية التعبير عنه ولذلك يعرف كل منهما بالاخر فيقال
الوحدة عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات **الا ان** كون الشيء واضحا
لا يقتضي ان لا اوضح منه لصحة تفاوت الواضحات فيكون بعضها
اوضح وشان التعريف ان يكون بالاوضح فينبغي ان يراعى هذا
الشان في تعريف كل منهما بالاخرى وذلك بان يبدى وجه يكون به
كل منهما اوضح من صاحبه فنقول ان **الوحدة اوضح عند العقل**
ولذلك يقع تعريف الكثرة بها بالنسبة الى العقل ووجه الاوضحية
عنده ان العقل انما يدرك المبدا قبل ذي المبدا والوحدة
مبدا الكثرة اذ هي مجموع الوحدات فلسبقية الجزء او ما هو كالجزء
في ادراك العقل تكون الوحدة عند العقل اوضح فتعرف الكثرة
بها باعتباره **و**نقول **الكثرة اوضح عند** خزانة **الخيال** من الكثرة الوحدة
فيقع تعريف الوحدة بها باعتبار الخيال ووجه ذلك ان الكثرة
حاصلها اجتماع اشياء هي الوحدات والمجموع مركب فيرتسم اولا
في الخيال جزئيا وهو مركب لينتزع منه العقل امرا واحدا كليا
فكانت الكثرة اسبق الى الخيال فيقع تعريف الوحدة بالكثرة
باعتبار الخيال فعلى هذا لا يكون تعريف كل منهما بالاخرى

تعريفا

١٩٦

تعريفا بالمساوي بل بالاوضح ورعاية الاوضحية في التعريف ينبغي سلوكها
ولو في تعريف اريد به كيفية التعريف **فلذا** اي فلما ذكرنا من كون كل منهما
اوضح باعتبار وكون التعريف الذي يكون لافادة التعبير تنبغي مراعاة الاوضحية
فيه سلوكا للحسن وللاحتياط لمن عسى ان يجهل **يقع كل** من الوحدة والكثرة
في تفسير الاخر كما ذكرنا ولما توهم بعضهم ان الوحدة مرادفة للوجود
وكذا الماهية لملازمة كل منهما للوحدة وربما يتوهم ايضا ان الكثرة مرادفة
لهما اذ لا تخلو الكثرة عنهما حاول الجواب عن ذلك بقوله **والقطع بجواز الانفكاك** في التعقل صح
وبان الجمع (والتفريق صح) **ليس باعدام يدل على مغايرتهما للوجود والماهية** يعني ان
الوحدة غير مرادفة للوجود ولا للماهية لانا نقطع بان تعقل الوجود والماهية
يجوز ان ينفك عن تعقل الوحدة بل نقطع بوقوع ذلك الانفكاك لانا نتوهم
ونتعقل مفهوما وندرك وجود مصدوقه ثم نبحث عن وحدته تصورا
وتصديقا واذا صح او وقع جزما تعقل الوحده دون الوجود والماهية
والعكس دل ذلك على عدم مرادفة الوحدة لهما لامتناع تعقل معنى احد
المترادفين دون معنى الاخر ومثل هذا يقال في الكثرة وكذا نقطع بان جمع
المياه في اناء واحد بعد تفرقها في اوان متعددة يوجب الوحدة لتلك
المياه وينفي كثرتها وكذا تفرقتها بعد جمعها يوجب كثرتها ونفي وحدتها
مع بقاء الوجود وتحقق الماهية في الموجود وذلك يدل على ان الوحدة
والكثرة ليستا مرادفتين للوجود ولا للماهية والا لزم نفيهما عند نفي الوحدة
او الكثرة بالتفريق او الجمع للقطع بان انتفا معنى احد المترادفين هو انتفاء
معنى الاخر واشار بقوله **وان كانت الوحدة تساوقه** الى ان الوحدة
تلازم الوجود وتساوقه حيث ما تقرر فالوجود في الذهن تكون معه
وحدة شخصية ذهنية والخارجي تكون معه وحدة شخصية خارجية
حتى ان معروض الكثرة بنفسه تعرض له الوحده عند وجوده فالعشرة
مثلا وان كانت لها كثرة باعتبار اجزائها فلها وحدة باعتبار مجموعها
اذ هي عشرة واحدة لا عشرات ولا استحالة في عروض المتنافيين لشيء
واحد باعتبارين ثم اشار الى دليل على وجوديتهما ودليل على عدميتهما
لقصد التنبيه على استضعافهما فقال **وقد يستدل على وجوديتهما**

اي علي كون الوحدة والكثرة وجوديتين بان الوحدة لوكانت عدمية اي ذات
عدم بمعني ان مفهومها العدم لكانت عدم الكثرة ضرورة ان ما هو عدم
لايكون الاعدم المقابل والكثرة مقابلها فتكون علي تقدير عدميتها عدم
كثرة واذا كانت عدم كثرة فهي اي الكثرة حينئذ اما عدمية فحينئذ تكون
الوحدة وجودية بمعني ان من شانها اذ تحققت ان تكون لها صورة شخصية
كالبياض والسواد في الخارج وانما قلنا ان الوحدة تكون وجودية بتقدير
كون الكثرة عدمية بمعني ان مفهومها عدم شي او اعتباري لا صورة له في
الخارج بتقدير تحققه فيه لكونها اي لكون الوحدة حينئذ عدم العدم
اذ الفرض ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة عدم علي هذا التقدير فتكون الوحدة
عدم العدم وعدم العدم وجود هذا خلف اي كون الوحدة وجودية باطل
في هذا الفرض اذ المقدر انها عدمية فتعين ان لا تكون الكثرة عدمية واما
وجودية اي الكثرة اما عدمية فيلزم ما تقدم واما وجودية وهي مركبة
من الوحدات التي هي عدمية علي هذا التقدير فيلزم كون الجمع بين العدمات
وجوديا وكون الجمع بين العدمات وجوديا باطل اذ المركب من العدمي عدمي
بل نقول ويلزم من كون الكثرة وجودية ايضا كون الوحدة وجودية لكونها
اي الوحدة جزءا من هذا الوجودي الذي هو الكثرة اذ جزء الوجودي وجودي
هذا خلف اي كون الوحدة وجودية باطل علي هذا التقدير اذ الفرض انها
عدمية فقد تبين بما ذكر ان كون الوحدة عدمية يستلزم المحال فلزم كونها
دية
وجودية واذ ليست الكثرة الا التالف اي الاجتماع من الوحدات التي هي وجو
كما اقتضاه الاستدلال يلزم كونها اي الكثرة ايضا وجودية ضرورة
ان ما اجزاؤه وجودية لا يكون الا وجوديا فان قيل التالف اعتبار محض
ولوكان المتالف منه وجوديا قلنا الكثرة في التحقيق مجموع الوحدات
وان عبر عن ذلك بالتالف فتقرر بما ذكر ان الوحدة وجودية وكذا الكثرة
وهو المدعي ورد هذا الاستدلال بان قولك اذا كانت الوحدة عدمية
وهي عدم الكثرة لزم كون الكثرة وجودية والا كانت عدم العدم فتكون
الوحدة وجودية وهو خلاف المفروض يرد بان سلب العدمي لا يستلزم
وجودية السلب لصحة تقابل العدميين كالامتناع وسلب الامتناع

واذا

١٩٧

واذا بطلت هذه المقدمة بطل ما بني عليها من الاستدلال وقد يستدل علي
عدميتهما اي علي كون الوحدة والكثرة عدميتين بانه اي الشان هو هذا وهو
٢٥ انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومعلوم ان سلب الانقسام عدمي ولا
يعقل من الكثرة الا التالف من الوحدات التي هي عدمية ومعلوم ان
التالف المتعلق بالعدمات عدمي وكلاهما اي كلا الاستدلالين ضعيف
فلا يعول علي الاول في الوجودية ولا علي الثاني في العدمية اما الاول
فلما تقدم واما هذا الثاني فلانه نفس الدعوي وادعاء الضرورة خارج عن
معني الاستدلال ثم اشار الي اقسام الوحدة والي اقسام اصطلاحية فيها فقال
البحث الثاني معروض الوحدة اي موصوفها قد لا يكون معروض
موصوف الكثرة وذلك بان يكون جزئيا لا كليا يصح صدقه علي الكثير اذ ما يكون
كليا لا يوصف بالوحدة باعتبار نفسه وبالكثرة باعتبار مصادقه واذا
لم يكن معروض الوحدة معروض الكثرة لكونه جزئيا فحينئذ ان لم يكن له مفهوم
اي معني سوي عدم الانقسام الذي هو معني نفس الوحدة فذلك المعروض
الوحدة ووحدته كوحدة النقطة وحدة علي الاطلاق اي وحدة حقيقية م
لا تتوقف وحدتها علي قيد وذلك كقولك هذه الوحدة واحدة اي هذا المعدو ق
لعدم الانقسام واحد وقد لزم من هذا عروض الوحدة لنفسها كما صح عروض
الكثرة لها باعتبار كونها كلية تصدق علي افراد ولذلك تجمع فيقال
وحدات وان كان لمعروض الوحدة معني سوي عدم الانقسام فحينئذ ان لم يقبل
ذلك المعروض الانقسام اصلا فاما ان ذلك المعروض ذو وضع اي مكان
يشار اليه فيه اشارة حسية فذلك المعروض نقطة ووحدته وحدة النقطة
والنقطة مبدا الخط وهذا بناء علي وجودها وجودا حسيا كما عند الفلاسفة
وبما يشبهها عندنا الجوهر الفرد بناء علي وجوده او ان ذلك المعروض لا ذو
وضع بمعني انه لا يقبل الانقسام ولا يشار اليه اشارة حسية فهو مفارق
اي يسمي واحدا مفارقا ووحدته وحدة المفارق وذلك كالعقل الاول
عند الفلاسفة والروح بناء علي انه ليس بجسم ولا قائم بجسم هذا اذا لم
يقبل ذلك المعروض الانقسام وان قبله ففيه انقسام وتنقسم وحدته
باعتباره وذلك ان قبوله للانقسام اما ان يكون بالذات كالمقدار من

طول وعرض وعمق فان قبوله هذا الابعاد للانقسام لذواتها وقبول الاجسام
لها بعروضها له عند الفلاسفه فان قبله بالذات فهو كم اي بعد من طوله
وعرض وعمق بنا على انها موجودة خارجا كما عند الفلاسفه والا فالتحقيق
اعتباريتها ووحدته وحدة الكم او يكون قبوله الانقسام بالعرض كالجسم
فان قبوله للانقسام عند الفلاسفة بعروض المقدار له وحينئذ ان كانت
قسمته العرضية الي اجزا متشابهة في الحقيقة والصورة كالما الواحد
فانه يقبل الانقسام في اواني الي اجزا متساوية في الحقيقة والصورة
الحسية العارضة لهيولاها والمقدار بنا على وجوده خارجا ينقسم
اليه الي اجزا متساوية تتلاقا عند حد مشترك لكن جعل قسما براسه
فواحد بالاتصال اي ان قبل الانقسام الي الاجزا المتشابهة في الصورة
الشخصية فهو واحد بالاتصال ووحدته وحدة الاتصال وانما جعل
نحو الما واحدا بالاتصال لامكان ان يفرض فيه مثل ما يفرض في
المقدار من التلاقي في حد مشترك اما عند الاتحاد فالفرض متبادر
واما عند حصول القسم فلانها وعنا واحدة بدليل ان المياه لو جعلت
في انا واحد كان موضوع الصورة هو هو كما كان عند الافتراق يجعل
ذلك في حكم المتصل كالمقدار لعدم ظهور التمايز في الاجزا كما في المختلفات
ولكن هذا بنا على وجود المادة التي هي الهيولي التي لا تدرك الا بالصورة
والصورة التي هي خلاف المقدار واحدة في الاجتماع والافتراق فكان
الاجزا متصلة دايما واما بنا على وجود الجواهر الفردة فهو الواحد
بالاجتماع اذ الاجزا حينئذ لا تتصل عند فرض القسم والحق ان جعل نحو
الما على كل تقدير من الواحد المتصل لا يصح الا توسعا كما اشرنا اليه
فان اثبات الهيولا لا يقتضي الاتصال في الاجزا او متخالفة اي وان قبل
الانقسام الي اجزا متخالفة في الحقيقة والصورة فهو واحد بالاجتماع
ووحدته وحدة الاجتماع وذلك كالنبات فان فيه جزا مائيا وترابيا
وناريا اجتمعت وصارت واحدا بالشخص وهذا الواحد بالاجتماع ثلاثة
اقسام لان اجتماعه اما ان يكون طبيعة اي بطبيعته بمعنى ان حقيقة
افراده كذلك طبعت في اصل نشاتها او يكون صناعة اي بصناعة بان

يكون

يكون اجتماعهما بحرفة وصنعة وليس ذلك من حقيقته او يكون ذلك وضعا
اي بوضع واصطلاح وهو لا يخلو من صنعة لكن خص بالوضع لاحتياجه الي اصطلاح
على قدر لا فالاول كالشجر الحجري فلمن حيث التراب والما الشخصي فان فيه
العناصر ملتيمة وحقيقته طبعه كذلك اذ ليس بصنعة ولا وضع والثاني البيت
المبني فان فيه التراب والما والخشب واجتماعهما بوضع والخشب بنفسهما فيهما
اجزا عنصرية وبه يعلم ان مرادهم بالاجزا ساير العنصرية والثالث كالدرهم
فانه مقدار موزون مركب من اجزا معدنية مجتمعة عنصرية وكونه على ذلك
القدر بوضع واصطلاح مع صنع ولا يخفى ان هذا ابنا على ما يتبادر ويبني
عليه في الفلسفة والا فالكل بخلق الله تعالى فلا طبع ولا وضع الا منه
في الحقيقة على ان هذه امورا اصطلاحية لا تنفع في العقايد اصلا ثم اشار
الي مقابل قوله قد لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة بقوله ولا بد
من اختلاف الجهة اي ولا بد ان تكون الجهة التي منها اتصف بالكثرة خلاف
وقد يكون معروض الوحدة معروضا للكثرة بجهتين مختلفتين ولا استحالة
في الاتصاف بالمتنافيين بجهتين مختلفتين وعلى هذا انبه بقوله
ولابد من اختلاف الجهة اي ولابد ان تكون الجهة التي منها اتصف بالكثرة
خلاف الجهة التي منها اتصف بالوحدة فالكلي من نوعي او جنس او فصل
او عرض خاص او عام جهة حقيقته وجهة ماصدقاته فيتصف بالوحدة
من جهة حقيقته وبالكثرة من جهة ماصدقاته فيتصف بالوحدة
من جهة حقيقته وبالكثرة من جهة الماصدقات المتعدده بجهة
الوحدة التي هي نفس حقيقته اذ قومت تلك الجهة اي جهة الوحدة
جهة الكثرة وهي الماصدقات ومعنى تقويم جهة الوحدة التي هي الماصدقات
كونها نفس حقيقتها او جزاها فتلك الوحدة اعني الوحدة التي قومت
جهتها جهة هي وحدة جنسية ان قومتها بسبب كونها جزا اعم من حقيقة
تلك الكثرة كالحيوانية فان افراد الانسان الكثيرة اتحدت فيها وهي مقومة
لحقيقتها وهي جزءها الاعم المسمى بالجنس ولذلك سميت وحدة جنسية
او هي وحدة نوعية ان كان تقويمها بكونها نفس حقيقتها كافراد الانسان
المتحدة في حقيقتها النوعية وهي الانسانية او هي وحدة فصلية

ان كان تقويمهما بكونهما جزاسا وبالحقيقتهما كافراد الانسان المتحدة في الناطقية التي هي فصل حقيقتها فالافراد واحدة بالجنس وبالنوع وبالفصل اي جنسها ونوعها وفصلها واحد هذا ان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة والا تقومها بان تكون خارجة عن حقيقة جهة الكثرة تلك الوحدة حينيذ يقال لها وحدة بالعرض وفيها قسمان وحدة بالعرض بتعدد وضع او حمل ووحدة لابواحد منهما وذلك ان جهة الوحدة لما لم تدخل في حقيقة جهة الكثرة فهي خارجة لامحالة فحينيذ اما ان يكون ذلك العارض متعددا محمولا علي واحد او واحدا محمولا علي كثير وهذا هو القسم الاول فصحة حمل الواحد كما في البياض يحمل بالاشتقاق علي افراد الانسان كزيد الابيض وعمر والابيض وخالد الابيض وصحة حمل متعدد كالكاتب والضاحك يحملان علي الانسان والا يصح حمل ذلك العارض بتعدد ولا وحدة فوحدة وحدة بالنسبة وذلك لاتحاد نسبة النفس الي البدن ونسبة الامير الي المدينة في التدبير اذ يقال نسبة النفس الي البدن ونسبة الامير الي المدينة متحدتان بالتدبير فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن وتوجها للبدن لعلاقة حبية او غيرها اقتضي تدبيرها لذلك البدن وكذا الامير فان له تعلقا وتوجها للمدينة اقتضي تدبيره اياها فجهة الوحدة وهي التدبير لا تصدق علي نسبة الامير ونسبة النفس الذين جعلناهما جهة كثرة لها جهة وأحدة اذ لا يقال نسبة الامير مدبرة ولا نسبة النفس مدبره ثم ان اعتبر الاتحاد بين الامير والنفس كان التدبير كالبياض بالنسبة لافراده وهو من القسم الاول ثم اشار الي اسما الوحدات اصطلاحا فقال والوحدة في الجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية تسمي مجانسة فيقال بين الانسان والفرس مجانسة اي وحدة في الجنس والوحدة في النوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية تسمي مماثلة فيقال بين زيد وعمرو مماثلة اي وحدة في النوع والوحدة في الكم كوحدة عشرين من الابل وعشرين من الغنم ووحدة ذراع من ثوب وذراع من ارض تسمي مساوات فبين العدد والعدد والقدر والقدر مساوات اي وحدة في الكم والوحدة

في

في الكيف كوحدة الحمار والثوب في السواد تسمي مشابهة فبين الثوب والحمار مشابهة اي وحدة في الكيف والوحدة في النسبة اي الاضافة الي شي كوحدة زيد وعمرو في البنوة لخالد تسمي مناسبة فبين زيد وعمرو مناسبة اي وحدة في النسبة لخالد والوحدة في الاحاطة وعبارة غيره في الشكل وهو هيئة حاصلة للجسم باعتبار وضع اجزاه الاحاطية كوحدة الارض والهوي في الكروية تسمي مشاكلة فبين الارض والهوي مشاكلة اي وحدة في الشكل والوحدة في الاطراف كوحدة النعل والنعل في اطرافهما تسمي مطابقة فبين النعل والنعل مطابقة اي وحدة في الاطراف وقد يستغني عن هذه بالمشاكلة وان اعتبر عدم زيادة طرف علي اخر فهي كالموازات واليها اشار بقوله والوحدة في وضع الاجزاء بحيث لا يزيد بعد احد المتحدين علي الاخر بل يكون كل جزء مقابلا لجزء من الاخر كوحدة خط مع خط في الطول مع مقابلة الاول بالاول والاخر بالاخر وكوحدة زاوية مع زاوية علي قدرها متوازيتين تسمي موازاة فبين الخط والخط والدايرة مع الدايرة موازاة اي وحدة في وضع الاجزا ثم اشار الي ان اطلاق الوحدة علي هذه الاقسام مختلف اختلافا تحقق به التشكيك فقال وبعض هذه الاقسام المذكورة للوحدة وهي الوحدة الشخصية والنوعية والجنسية والعرضية اولي باسم الوحدة لكون معناها في ذلك القسم اولي من معناها في قسم اخر والمعني الواحد اذا كان في الماصدقات متفاوتا ولو بالاولوية لا يكون اطلاقه لفظه بالاشتراك لعدم التباين ولو بالتواطي لعدم انتفا التساوي في الماصدقات فمن ثم نقول مقوليتها اي مقولية الوحدة علي هذه الاقسام انما هي بالتشكيك دون التواطي والاشتراك وذلك ان الوحدة مدارها علي نفي الكثرة المؤذنة بالتعدد فكل قسم كانت الكثرة عنه والتعدد ابعد كان بالوحدة اولي فالوحدة الشخصية تنفي التعدد في الافراد وان كانت لا تنفي التعدد في الاجزا فهي بالوحدة اولي من النوعية والنوعية تنفي التعدد النوعي وان كانت لا تنفي الفردي والجزئي فهي بالوحدة اولي من الجنسية والجنسية تنفي التعدد الخارج عما له دخل في الحقيقة الجنسية القريبة او البعيدة فان الابيض

يدخل الحص ولا مدخل للجنس القريب فيه وقد يدخل العرض مالا مدخل
للجنسية البعيدة فيه كالوجود للعرض والجوهر ثم الوحدة الشخصية
التي لا تقبل الانقسام اولى من القابلة لبعدها عن التعدد المؤذن بالكثرة
والمنقسمة الى الاجزاء المتساوية كالما ابعد عن المغايرة تمتني بالوحدة اولى
من المنقسمة الى الاجزاء المختلفة وهو ظاهر فالواحد بالشخص اولى من
الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض ثم الواحد
الشخصي الذي لا ينقسم اولى من المنقسم الى غير المتساوية ثم اشار الى
ان اطلاق الكثرة على ما صدقاتها بالتشكيك ايضا والى احكام اخرى للكثرة
فقال وكذا الكثرة اذ هي كالوحدة في ان صدقها على افرادها بطريق
التشكيك لاختلاف افرادها بالاشدية فانها في كل عدد اشد منها
فيما دونه الا ترى ان اول مراتبها اي الكثرة الاثنينية اذ هي اول عدد
وما تحتها وحدة ومعلوم انها تحصل من انضمام واحد الى واحد وما
بعدها هو الثلاثية وهي تحصل من انضمام واحد الى واحد الى اخر وما
يحصل من ثلاث وحدات اشد مما يحصل من وحدتين ثم كذلك فيما
بعد الثلاثية فتتزايد الاحاد لا الى نهاية ضرورة ان كل عدد يصح ان
يزاد فيه واحد فيكون ازيد مما قبله فيكون اشد منه في الكثرة باعتبار
تلك الزيادة فقد تبين ان اطلاق الكثرة على افرادها العددية متفاوت
بالاشدية فيكون اطلاقا على سبيل التشكيك ثم تلك الاعداد الحاصلة
من تزايد تلك الاحاد تكون انواعا مختلفة اللوازم فتكون في نفسها
ولو اتحدت فيما تركبت منه من الوحدات متباينة ضرورة ان تباين
اللوازم يؤذن بتباين الملزومات وانما قلنا متباينة اللوازم لان
بعضها من لازمه ان له جذرا منطقا وبعضها لا جذر له منطق وبعضها
زوج وبعضها فرد وبعضها له مصاحبة النصفية او الربعية او
ما يشبه ذلك وبعضها اصم لا نسبة له وتكون [illegible] تلك الانواع
ايضا متحصلة في العقل بمعنى انها اعتبارية لا وجود لها في الخارج
وانما الموجود ذات المعدود لا العددية التي اتصف بها المعدود
وبيان ذلك انها متحصلة من اعتبار انضمام احاد كما تقدم اعني احاد

الوحدات

الوحدات لا الاحاد التي هي افراد خارجية لانها انما تحصل المعدود لا العدد وما يحصل
من اعتبار انضمام الوحدات الاعتبارية لا يكون الا اعتباريا فالكثرة اعتبارية
ومما يحقق اعتبارية الكثرة الراجعة في المعنى الى العددية انها لا تعقل الا بين
شيئين فاكثر ولو كان بينهما غاية التباعد حتى لو اعتبر واحد في المشرق مع واحد
في المغرب حصلت بينهما الاثنينية التي هي اول مراتب العددية التي هي
مرجع الكثرة وتلك الاثنينية وصف عارض لما اعتبرت بينهما من غير ان
يتحقق قيام امر بهما في الخارج بحيث يكون كقيام البياض بكل منهما اذ
المتباعدان لا يتوهم قيام وصف بهما معا وهذا امر ظاهر وايضا الاثنينية
المعتبرة بين ذلك المشرقي والمغربي اما ان تقوم بكل منهما مستقلا بها او
تقوم باحدهما فقط وكلاهما ظاهر البطلان لانها لا تعقل الا بين شيئين
او تقوم بالمجموع فحينئذ ان سلم عدم تحقق وصف ينقسم بين المجموع في الخارج
ثم المراد وهو كونها اعتبارية وان لم يسلم بان ادعى ان ثم وصفا قام بعضه
بكل منهما فذلك البعض ليس الا بعض الكثرة وبعضها وحدة اعتبارية
فكيف يتصور ان لا تكون الاثنينية اعتبارية وكذلك ساير انواع العددية
والحاصل ان الاثنينية لا تحقق لها في الخارج لان الوصف الخارجي لا ينقسم
بين شيئين ولو سلم انها تحققت في الخارج لقامت بالمجموع ضرورة
انها لا تعقل الا بين شيئين كما تقدم والوصف القائم بالمجموع الذي افراده
متباينة منقسم بين تلك الافراد لاستحالة قيام المعنى الواحد بالشخص
بمحلين لا سيما الافراد المتباعدة المحل واذا انقسم فبعضه قائم بكل محل
فيلزم في انقسام الاثنينية ان يقوم بكل واحد من مجموع الاثنين شيء
منها اي من تلك الاثنينية وليس ذلك الشيء القائم بكل من الفردين
سوى الوحدة الاعتبارية اذ هي البعض الاثنينية فاذا كانت ابعاض
الاثنينية اعتبارية فمجموعها اعتباري فقد عاد معنى تحقق الاثنينية
لموصوفه الى اعتبار وصف الوحدة لهذا مع اعتبارها لذاك فالاثنينية
لا تكون الا اعتبارية وكذا ساير انواع الكثرة وقد استفيد من هذا الكلام
امور منها ان الكثرة مقولة بالتشكيك ومنها ان اول مراتبها العددية
الاثنينية فالوحدة ليس عددا ومنها ان الاعداد انواع متباينة لتباين

لوازمه ما كما تقدم ومنها انها متالفة من الاحاد ولا من الاعداد المتالفة من الاحاد فالعشرة
مثلا ليس مركبة من سبعة وثلاثة ولا من خمسة وخمسة بل من الاحاد لانها تتصور
بتصور وحداتها من غير توقف على تصور السبعة والثلاثة او الخمسة والخمسة
مثلا ومنها انها لا تتناهى اذ كل ما يفرض جاز ان يزاد عليه واحد ومنها انها
امور اعتبارية كما تقدم وانما الموجود ذات المعدود لا معنى العدد

المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين اتحادا يصير به احدهما
نفس الاخر من غير ان ينتفي عن الصاير شي او يضاف اليه شي يمتزج به من
غير نوعه او من نوعه سوا كان الاثنان ماهيتين او هويتين او احدهما
هوية والاخر ماهية واحترزنا بقولنا من غير ان ينتفي الخ من نحو صيرورة
الما هوا بالغليان فانه بسبب انتفاء الصورة المائية عن الماء وحلول
الصورة الهوائية في هيولاه ومن صيرورة الابيض الاسود بنفي البياض
عنه واتصافه بالسواد ومن صيرورة التراب طينا بضم الما اليه وامتزا جهما
ومن صيرورة المياه ماء واحدا بضم بعضها الى بعض وجمعها في الاناء فان
الاتحاد باحد هذه المعاني جائز وواقع بخلاف اتحاد شيئين بلا نفي شي
عن المتحدين ولا امتزاج بينهما بل صارا شيا واحدا مع بقاء حقيقة كل منهما
فانه ممتنع **لان اختلاف الماهيتين** حيث يفرض الاتحاد بين ماهيتين
واختلاف الهويتين حيث يفرض الاتحاد بين هويتين وكذا اختلاف
الهوية والماهية حيث يفرض الاتحاد بينهما **ذاتي** بمعنى ان الاختلاف
بين شيئين مما ذكر ذاتي اذ لا بد لكل شي من خصوصية بها كان شيئا بخصوصه
بحيث يقال فيه ليس غيره واذا كان الاختلاف بين كل شيئين ذاتيا
فلا يزول بوجه من الوجوه اذ الامر الذاتي لا يعقل زواله عن الذات ما دامت
واذا استحال زوال الاختلاف بين شيئين بطل اتحادهما ضرورة اذ الاختلاف
يوجب تميز ذلك عن هذا والاتحاد يرفع التميز فبطل الاتحاد لما ذكر **ولوجه**
اخر وهو **انهما** اي المتحدان **ان بقيا** بعد اتحادهما على ما هما عليه
اولا من الاختلاف بحيث يميز هذا عن ذلك بالاشارة الحسية او العقلية
كانا حينئذ **اثنين** وهو ظاهر **وان لا** بان لم يبقيا على ما هما عليه
فلا محالة ينتفي احدهما او كل منهما اما بانتفائه جملة او بانتفا خصوصيته

التي

التي بها تعين وتميز عن غيره وهي مستلزمة لانتفائه من حيث انه ذلك المعين
فان كان الذي لم يبق على ما هو عليه هو احدهما فقط **كان** ذلك **فنا لاحدهما**
وبقا للاخر والمبحوث فيه هو اتحاد يكون معه بقا كل من المتحدين بتمامه وان كان
ما لم يبق هو كل منهما كان ذلك فنا لهما معا فلا اتحاد ايضا واليه اشار بقوله **او فنا**
لهما وحدوث ثالث بمعنى ان عدم البقا ان تعلق بكل منهما اما بنفيه جملة او
بنفي خصوصيته المستلزمة لنفيه من حيث انه ذلك المعين كان ذلك نفيا
لهما معا وحدوث ثالث والمبحوث عنه هو اتحاد يكون معه بقا المتحدين من
غير انتقاص شي او زيادته **ورد الاول** من الاستدلالين **بانه** اذ كان استدلالا
لنفي مدعى الخصم واثبات مدعى المستدل الذي هو استحالة الاتحاد بين شيئين
فهو نفس المدعى فيكون مصادرة اذ قول الاختلاف بين شيئين ذاتي لا يزول
معناه امتناع الاتحاد بينهما وبقاؤهما شيئين مختلفين وانما اختلف التعبير
وان كان تنبيها والمدعى في زعم المستدل ضروري فمن شرط التنبيه ان يكون
اوضح من المدعى وهنا ليس كذلك لانه يمكن ان يقع التباس في ان الاختلاف
الذاتي لا يزول في بادي الراي دون اتحاد الاثنين **فليس** المستدل به الذي
هو امتناع زوال ما به الاختلاف الذاتي **اوضح من الدعوى** التي هي امتناع
اتحاد الاثنين حتى يكون القصد بالاستدلال التنبيه ولا يخفاك ان دعوى
كونه نفس الدعوى ينافي كونه ليس باوضح منها لان امكان الالتباس في معنى
دون اخر يقتضي تباينهما ولا يصح ادعا ان الالتباس باعتبار التعبير اذ لا التباس
في التعبير هنا ضرورة وايضا كيف يتصور ان مفهوم كون شيئين غير متحدين
هو نفس مفهوم كونهما لا يزول عنهما ما اختلفا به لذاتيهما نعم هما متلازمان
فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر فتوهم اتحادهما ولا يقال المراد ان
الدليل وان كان لا للتنبيه يجب ان يكون اوضح من الدعوى لان الدليل اذا
صح وثبت به الدعوى بيانه لم يضره ادعا كونه اخفى لانه صار بيانه
واقامته اوضح وانما يضر كونه غير مسلم المقدمتين فافهم **ورد الثاني**
من الاستدلالين وهو ان الاثنين ان بقيا معا فلا اتحاد وان انتفيا او
احدهما فلا اتحاد لعدم صحة اتحاد المعدوم بالموجود **بمنع** اي رد هذا
الثاني بانا ندعي بقاءهما معا وندعي امتناع **الاثنينية على تقدير البقا**

لهما معا بمعنى انا ندعي انهما يبقيان معا ولا تثبت لهما الاثنينية بل هما شي واحد
بالاتحاد وانما يثبت لهما ان بقيا غير متحدين وحاصل هذا ان قول الخصم
ان بقيا فهما اثنان هو دعواه الاصلية المقابلة لدعوانا بقاؤهما ولا يكونان
اثنين فهو استدلال بنفس الدعوى الذي هو المصادرة وان اراد بقاءهما
بصفة التمايز والتغاير بينهما بحيث يكونان شيئين سلمناه ولا يضر
ان معناه انهما ان لم يتحدا فهما اثنان وهو مسلم معلوم ضرورة ولا ينافي
دعوانا اذ هي انهما اتحدا وبقيا ولا يكونان اثنين فحين رد هذا الثاني بما
ذكر غير اي حول الى تقريره بوجه اخر وهو انهما اي المتحدين اذا كانا
موجودين معا مع اتحادهما كانا اثنين ضرورة ان الموجودين ليسا
موجودا واحدا فلا اتحاد والا بان لم يكونا موجودين معا فقد انتفيا او احدهما
والمنتفي لا يتحد بالموجود كما مر في تقرير الدليل بالاثنينية ولما قرر
بهذا التقرير رده ايضا بجواز ان يكونا موجودين لكن لا بوجودين حتى
تلزم الاثنينية بل بوجود واحد اوجبه الاتحاد ضرورة ان المتحدين
ليس لهما الا وجود واحد فدفع هذا الرد بانه اي ذلك الوجود الواحد
الذي اوجبه الاتحاد اما ان يقال انه هو احد الوجودين المتحققين
للاثنين قبل الاتحاد فيلزم انتفاء الوجود الاخر ولا اتحاد بين الموجود
والمعدوم او يقال انه وجود ثالث فقد انتفى الوجودان الكائنان
قبل الاتحاد فيكون الموجود غير المتحدين وعدمهما ينفي الاتحاد اذ لا اتحاد
بين معدومين فلما دفع هذا الرد بما ذكر اجيب عن هذا الدفع بانه
اي الوجود الذي اوجبه الاتحاد هو نفس الوجودين معا لا احدهما ولا
غيرهما حتى يلزم ما ذكر وذلك ان المدعي ان الشيئين يجوز ان يصيرا
شيئا واحدا فالوجودان ان نقول فقد صارا شيئا واحدا فهنالك وجود
واحد هو نفس الوجودين وادعاء ان الوجودين لا يصيران وجودا واحدا
هو المتنازع فلا يقابل به هذا المدعي ولا يدخل في الاستدلال لانه
مصادرة فقولكم اذا كان الوجود واحدا فقد ارتفع الوجودان او احدهما
لا نسلمه الا لو لم يتحدا واما حيث اتحدا وهو المقدر فيكون الوجود
واحدا ولم يرتفع الوجودان بل صار واحدا بالاتحاد فبطل الدليل

فلما

٤

فلما اجيب عن هذا الدفع بما ذكر ولم يوجد ما يدفع به ادعى ان الحكم بامتناع
اتحاد الاثنين امر ضروري يحكم به البديهة والمذكور مما توهم انه لاثبات
امر نظري حتى ادعى فيه انه من المصادرة تنبيه يزيد الضروري وضوحا
باعتبار بعض الاذهان اذ قد يكون خفاء في الضروري باعتبار بعض الناس
لخفاء تصور الطرفين او احدهما مثلا فينبه عليه بما لا خفاء في تصوره
وقال في الشرح وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع قلت
وحاصل ما تقرر تسليم بطلان الدليل على انه مثبت وصحته على انه
تنبيه مع ادعاء ضرورية الحكم وقد سمعت الاشارة الى رد ضروريته
والحق ان الدليل حق لان قوله ان الوجودين او الاثنين ان لم يبقيا فالموجود
غيرهما وان بقيا فهما اثنان لا يريد ان لم يتحدا فهما اثنان حتى يكون
مصادرة بل معناه ان الاثنين لابد ان يكون بينهما شيء قبل الاتحاد به
تحقق افتراقهما وتعددهما والا ارتفع التعدد ومعلوم ان ذلك الشيء
ملزوم للافتراق والتعدد لزم انتفاء ذلك الشيء لان نفي اللازم قاضي
بنفي الملزوم فحينئذ ان بقيا بذلك الشيء فهما على ما هما عليه من التعدد
فلا اتحاد وان لم يبقيا به لضرورة قد انتفاؤه عنهما او عن احدهما شيء ولو لم
يكن الا ما افترقا به فيكون الموجود غيرهما او احدهما فقط والاتحاد
المدعي هو ما لا يكون معه انتفاء وصف ما عن المتحدين ولا زيادته وهو
محال في الاثنين بلا انتفاء شيء ما اصلا لانه ان لم ينتف شيء ما اصلا
فقد نفي موجب التعدد كما كان فيهما فلا اتحاد وهذا الايراد الدليل الثاني
الى الاول لان حاصل الاول ان تم بقاء ما به كان التغاير بينهما لذاتيهما
لا ينتفي لاستحالة انتفاء الذاتي وهذا حاصله ان فرض انتفاء شيء ما
ما ينفي الاتحاد المتنازع وهو ما لا يكون معه انتفاء شيء ما اصلا
وفرض عدم ذلك الانتفاء يوجب بقاء التعدد كما كان وهذا التحرير
جار في الهويتين والماهيتين معا ويزيد اتحاد الماهيتين بلزوم
تقرر اللوازم المتنافية لان احد الماهيتين من لوازمها صدق نقيض
الاخرى عليها ومن لازم الاخرى بالعكس وايضا قد يكون لها ضد والاخرى
لا تضاد ذلك الضد فيلزم التضاد وعدمه كما تقرر في غير هذا المحل

فتامل والله الموفق بمنه وكرمه **المبحث الرابع من خواص الكثرة التغاير** اي التغاير يختص بوصوف الكثرة فيكون التغاير مستلزما
للكثرة فكلما تحقق الاتصاف بالتغاير فقد تحقق في ذلك المحل الاتصاف
بالكثرة اذ المختص بالشي لا يتحقق في غيره فيلزم استلزام ذلك المختص
لذلك الشي فههنا اختص التغاير بالكثرة فلا يتحقق في الوحدة فيستلزم
التغاير الكثرة وهذا امر متفق عليه وانما الخلاف في العكس وهو ان
الكثرة اي التعدد هل تستلزم التعدد اولا فعند اهل السنة لا يستلزمه
اذ الصفات القديمة مع الموصوف متصفة بالتعدد ولا توصف بالتغاير
اذ لا يقال فيهما انها مغايرة للذات ولا انها عينها وكذا المعدومان والموجود
والمعدوم لا يوصفان بالمغايرة مع اتصافهما بالتعدد ولهذا نقول في تفسير
الغيرين **الغيران عند مشايخنا** هما **موجودان** فيخرج عن التعريف
المعدومان والموجود والمعدوم فلا يوصفان بالغيرية وهذا بناء على
ان التغاير من الوجوديات كالاختلاف والتضاد فلا يتصف بها المعدوم
وهذا ان كان اصطلاحا والا فلا مانع من ادعاء اتصاف العدمي بالغيرية
والاختلاف والتضاد باعتبار المصدوق وكون المعدومين لا يعقل فيهما
اختلاف انما ذلك باعتبار كونهما شيئين معروضين للعدم لا باعتبار
المصدوق ومثلهما الموجودان باعتبار المفهوم ومع ذلك لو علل به
اوجب اختصاص نفي الغيرية بالمعدومين معا دون المعدوم والموجود
جاز انفكاكهما اي الغيران هما الموجودان اللذان يجوز انفكاكهما فيخرج
بجواز الانفكاك الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل اذ لا ينفك الوصف
عن الموصوف ولا الكل عن الجزء **و**لهذا يقال **الجزء مع الكل** سواء كان
حسيا كاليد من زيد والسقف من البيت او عقليا كالحيوانية من
الانسانية **لا** يقال فيه ان ذلك الجزء **هو** عين ذلك الكل وهو ظاهر
وكذا لا يقال فيه انه **غيره** اذ لو كان غيره والغير ينفك صح انفكاك
ذلك الكل عن الجزء وهو باطل **وكذا** اي ومثل الجزء مع الكل **الموصوف مع الصفة** فلا يقال في الصفة انها عين الموصوف ولا انها غيره اذ لا تنفك الصفة
عن الموصوف وربما يشعر اخراج الجزء والكل والموصوف والصفة عن الغيرية

بان الانفكاك من الجانبين هو الذي يحقق التغاير لصحة وجود الجزء بدون
الكل ووجود الموصوف بدون الصفة دون العكس فيكون المراد بالصفة
ما يلزم الموصوف بخلاف غيرها لصحة وجود الموصوف بدونها ووجودها
بدونه في موصوف اخر ويدخل في الغيرين الجسمان ولو فرضنا قديمين و
لافتراقهما في الحيز وههنا شي وهو انه ان اريد الانفكاك فيما بين موصوف
مخصوص وصفة مخصوصة متشخصين فيتصور الانفكاك من الصفة
بانعدامها ووجود اخرى مكانها ومن الموصوف بانعدامه ووجودها
في موصوف اخر بناء على جواز انعدام الاجرام ووجود نفس الوصف بعد
عدمه كما هو مذهب اهل السنة وعليه فهما غيران سواء كانت لازمة اولا
لان شخصها المتشخصة لا يلازم وان اريد جنس الصفة مع جنس الموصوف
مطلقا فالجنسان عقليان لا خارجيان وقد انفكا وتغايرا في التعقل جزما
واذا اعتبرا في الخارج فلا انفكاك مطلقا فلا تفصيل في الصفة وكذا
ان اريد جنس الصفة مع موصوف مخصوص فاعتبار الصفة الملازمة لا وجه
له وان اريد جنس مخصوص من الصفات كجنس البياض مع موصوف
مخصوص جنسا كالحيوان او شخصا كزيد فلا شك في صحة الانفكاك
في بعض الصفات دون بعض فان نحو البياض يقع فيه الانفكاك من الجانبين
ونحو الحركة او السكون تنفك فيه الصفة لصحة وجود جنسهما في غير
ذلك الموصوف ولا ينفك الموصوف لعدم صحة وجوده بدون الحركة
او السكون وعلى هذا فنفي التغاير انما هو بين بعض الموصوفات المخصوصة
مع بعض الصفات اللازمة جنسا كالحركة او السكون مع الجرم لا في كل
صفة مع كل موصوف فتامل **ولهذا** اي ولاجل ان الجزء مع الكل والصفة
مع الموصوف ليسا غيرين لعدم صحة الانفكاك **يصح ان يقال** لغة وعرفا
ما في الدار غير زيد المفيد لنفي مغاير زيد عن الدار مع وجود اجزائه فيها
وصفاته وما ذلك الا لكونه ليس مغايرا لصفاته ولا لاجزائه ولكن
هذا يقتضي نفي مغايرة مطلق الصفات كالاكل والشرب لوجودها وقد
نفي المغايرة بل ويقتضي نفي مغايرة ثياب زيد له وامتعة في البيت
لنفي المغاير عن الدار مع وجودها ولهذا لا يصح هذا الاستدلال في افادة

مقتضي الدعوي لادخاله ما هو مغاير قطعا فيجب حمل الكلام علي معني
ما في الدار انسان غير زيد فلا يفيد نفي المغاير مطلقا بل مغاير مخصوص
فلا يكون دليلا ولهذا ايضا يصح ان يقال ليس في يد غير عشرة اي عشرة دراهم
مثلا فقد نفي في هذا التركيب مطلق المغاير للعشرة عن اليد مع ان فيها
الاجزا للعشرة والصفات فلا بد لذلك علي ان الصفة والجزء ليسا متغايرين
وهذا ايضا يقتضي ان مطلق الصفة غير مغاير كطابع مخصوص للدراهم
مثلا مع صحة نفيه بوجوده فلا يصح ايضا ان يكون هذا الكلام دليلا علي المقصود
لادخاله انه مع ما يتفق علي مغايرته فيحمل علي نفي مغاير مخصوص وهو
عدد فوق العشرات ثم اشار الي بحث في تعريف الغيرين فقال فان قيل ان
اريد بالانفكاك الذي يقع به التغاير الانفكاك من جانب واحد فالغيران
هما الموجودان اللذان يصح انفكاك احدهما عن الاخر ولو لم يصح انفكاك
الاخر عن ذلك الاخر فقد يوجد الجزء بدون الكل اذ هو اعم من الكل وكذا
قد يوجد الموصوف بدون الصفة لصحة استقلاله عنها وان امتنع العكس
في الامرين اعني وجود الكل دون الجزء ووجود الصفة بدون الموصوف
فعليه لا يصح القول بان الجزء مع الكل ليسا غيرين والموصوف مع الصفة
كذلك لصدق تعريف الغيرين عليهما وعدم تغايرهما امر مسلم عندهم
او من الجانبين اي وان اريد بالانفكاك الذي يحصل به التغاير الانفكاك
من الجانبين معا كما هو مقتضي اخراج الجزء مع الكل والصفة مع الموصوف
عن المغايرة ورد علي تعريف المتغايرين الصانع تعالي مع العالم المصنوع
فانهما غيران قطعا ولا يصح الانفكاك من الجانبين في ذلك ضرورة ان
العالم لا ينفك عن الصانع وان انفك الصانع عن العالم قبل خلقه
وحاصله انه اريد في التعريف الانفكاك ولو من جانب واحد فسد
طرده لدخول ما ليس من افراد المحدود وهو الجزء مع الكل والصفة مع
الموصوف اذ هما ليسا غيرين وان اريد الانفكاك من الجانبين كما هو
مقتضي التقرير السابق فسد عكسه لخروج بعض الافراد وهو الصانع
تعالي مع العالم اذ هما غيران قطعا اجيب عن هذا الاعتراض بان المراد
بالانفكاك المذكور في تعريف الغيرين انما هو الانفكاك من الجانبين

معا

معا ولا يكفي في الغيرية الانفكاك من جانب واحد كما بين الصفة والموصوف
والجزء والكل فلذلك لم يكونا غيرين ولكن ليس المراد الانفكاك من الجانبين
في نفس الامر بان يصح وجود كل منهما في نفس الامر بدون الاخر بل المراد
الانفكاك تعقلا اي في التعقل والادراك ولا يجري علي هذا المختار قيل في
تعريف الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما اي كل منهما ويجهل الاخر
ولم يقل هذا القايل وهو بعض المعتزلة هما اللذان يصح وجود احدهما في نفس
الامر بدون الاخر واذا كان المراد الانفكاك من الجانبين لكن في التعقل لم يرد
علي تعريف الغيرين الباري مع العالم لانه لا يمتنع تعقل وجود العالم بدون
الصانع بل يصح ذلك التعقل اعني تعقل وجود العالم وحده ثم يطلب وجود
الباري بالبرهان فقد انفك وجود العالم في التعقل عن وجود الباري
ومعلوم ان تعقل وجود الباري ينفك عن العالم كما هو الواقع في نفس الامر
قبل خلق العالم فيصدق علي الباري تعالي والعالم تعريف الغيرين وهما
موجودان انفك كل منهما عن الاخر تعقلا ولما ورد علي هذا الجواب انا لا نسلم
ان العالم ينفك بدون الصانع اذ العالم مصنوع الباري ولا يعقل مصنوع
من حيث انه مصنوع الا مع تعقل صانعه كما لا يثبت في نفس الامر الا كذلك
اشار الي جوابه بقوله واما تعقل العالم من حيث انه معلول اي مصنوع
للغير وان كان لا يدرك من هذه الحيثية الا مع العلم بان له صانعا موجدا
يكون تاثيره فيه علة لوجوده فلا يوجب توقف تعقله من هذه الحيثية
علي تعقل ان له صانعا كونه لا ينفك عن الباري التعقل فينتفي التغاير
بينهما اذ هو من هذه الحيثية من قبيل المضاف والمضاف من حيث انه
مضاف غير موجود والغيران موجودان فالكلام حينئذ في تعقل العالم
انما هو بالنسبة الي الحيثية التي بها يكون موجودا وهي ذاته ولا شك
ان تعقل العالم من حيث ذاته ووجوده لا من حيث انه مصنوع لا يتوقف
علي تعقل ان له صانعا ومن هذا المعني يخرج الجواب عن بحث اخر لا يختص
بالعالم من حيث انه مضاف والي البحث وجوابه اشار بقوله وقد اورد
علي تعريفهم الغيرين بانهما موجودان يصح انفكاك كل منهما عن الاخر
المضافان اي اورد المضافان علي ذلك التعريف فانهما غيران قطعا ولا يصح

انفكاك احدهما عن الاخر سواء جعلت صحة الانفكاك باعتبار التصور اذ لا يتصور
احدهما الا مع تصور الاخر او باعتبار اثبات الوجود في العقل اذ لا يثبت العقل
الوجود لاحدهما الا مع ثبوت الاخر او باعتبار ثبوت الوجود في نفس الامر
اذ لا ثبوت لوجود احدهما الا مع الاخر وعلي هذا ينتقض عكس التعريف لوجود
المعرف بدون التعريف فحين اورد علي هذا التعريف المتضايفان **اجيب**
بانهما اي المتضايفين **غير موجودين** من حيث انهما متضايفان وعدم الانفكاك
بينهما انما هو من تلك الحيثية واما من حيث كونهما موجودين المشترط في
الغيرين فينفكان وكون المتضايفين غير موجودين من حيث الاضافة ظاهر
اذ لو وجدا من تلك الحيثية لزم وجود الحيثية نفسها فيلزم كون القرب
مثلا والابوة قائمة موجودة قائمة بمحلين الذين لا يعقلان الا معا وهي
واحدة فعلي هذا المتقارب ان غيران من حيث ذاتهما لانهما من تلك الحيثية
موجودان ومنفكان لصحة ثبوت هذا القريب مثلا وتصورها بدون ذات
الاخر **فان قيل** كون المتضايفين ليسا غيرين باي وجه قدرا مما لا يعقل
اذ **تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول** والفاعل والمفعول مما يدرك
فيه عدم اجتماعهما لتنافيهما **امر ضروري** فكيف يدعي خروج نحو ذلك
عن حكم التغاير **قلنا نعم** تغاير ما ذكر ضروري **بحسب الذات** لصحة
انفكاك ذات الاب عن ذات الابن في تعقل الوجود لاحدهما دون الاخري
وكذا ذات العلة والمعلول واما باعتبار وصف البنوة والابوة ووصف
العلية والمعلولية فلا انفكاك ولا وجود فلا تغاير كما تقدم اصلا فضلا
عن كونه ضروريا وتنافي الوصفين في انفسهما لا يقتضي التغاير المذكور
فيه الوجود والانفكاك وههنا شيء وهو انه ان اريد بالوجود في قولهم
الغيران هما الموجودان الوجود بالفعل لزم انتفاء الغيرية عن المعدومين
ولو كانا ضدين فلو فرضنا انه لم يخلق البياض والسواد فلا مغايرة بينهما
وهو في غاية البعد ويلزم عليه اختصاص الغيرية بالكثرة الشخصية
دون الكثرة الذهنية وان كانت وجودية وظاهر كلام القوم خلافه
وان اريد به ان يكون الشيئان بحيث يصح وجودهما في الخارج فصواب
العبارة ان يقال الغيران وجوديان لا موجودان ثم الذي ينبغي ان يحمل

عليه

عليه قولهم موجودان ينفكان في التعقل انه يثبت العقل الوجود لاحدهما
دون توقف علي اثباته للاخر والعكس سواء فرق العقل بينهما في الحيز او في
مطلق الوجود والعدم واما ان حمل علي معني انه يعقل احدهما اي يتصور
بدون الاخر كما يوخذ من عبارة بعضهم لزم ثبوت المغايرة بين كل حقيقتين
لا يدخل مفهوم احداهما في مفهوم الاخري فلا يصح القول بان الصفة ليست
مغايرة للموصوف باي وجه اعتبرت لانها تعقل تتعقل بدونه ويتعقل
هو بدونها ويلزم عليه ان لا مغايرة بين ذات العمي والبصر علي القول بانهما
وجوديان اذ لا تتصور احداهما الا مع الاخري وهو فاسد ثم اشار الي ما تقدم
من ان التعدد لا يستلزم الغيرية وانه يجوز ان يكون ثم معنيان ليس احدهما
غير الاخر كالصفة والموصوف والجزء والكل انما هو علي خلاف مذهب الجمهور
والا فالجمهور علي ان الغيرية تناقض الوحدة كالتعدد فلا يتصور التعدد
بدون الغيرية كما لا تتصور الغيرية بدون التعدد فقال **والجمهور علي**
خلاف ما تقدم فانهم قائلون **بان الغيرية نقيض الهوهو** بمعني انه
اذا نظر فيما يتوهم فيه كونه شيئين في بادي الرأي فان تحقق في ذينك المنظور
فيهما ان احدهما هو نفس الاخر وهو معني قولهم هو هو فلا مغايرة ولا تعدد
وان تحقق ان احدهما ليس نفس الاخر فهوهو فلا غيرية بينهما بذلك الاعتبار
والانسان والناطق باعتبار المفهوم ليس احدهما نفس الاخر فلا وحدة
بينهما بل بينهما الغيرية والتعدد وبذلك الاعتبار والناطق والحجر باعتبار
الهوية والمفهوم معا ليس احدهما نفس الاخر فهما غيران بالاعتبارين وانسانية
زيد مع انسانية عمرو ليست احداهما نفس الاخري باعتبار الهوية فهما
غيران **فعلي هذا لا يعقل** ما يقال من ان الشيء بالنسبة الي الشيء اما غيره
او عينه او لا عينه ولا غيره لان ذا اثبات للواسطة بين الغيرية والعينية
فاذا تحقق بالضرورة كون الغيرية نقيض العينية لم يتصور **كون الشيء**
مع الشيء لا هو اي لا عينه **ولا غيره** لان ذلك تحقق للواسطة بين الغيرية
والعينية وهو المعبر عنها بالهوهو فلا يقال في تعريف الغيرين بناء علي
ما عند الجمهور هما الموجودان يصح انفكاكهما ليتحقق ان الموجودين الذين
لا يصح انفكاكهما ليسا غيرين وقد علم ان احدهما ليس نفس الاخر فيتقرران

السني قد لا يكون لا نفس الشي ولا غيره لان ذلك رفع للنقيضين بل يقال بنا
علي ما عندهم الغيران هما الاثنان خرج عنه الواحد فلا غيرية فيه من حيث
ان احدهما ليس هو الاخر خرج به الاثنان من حيث ان احدهما نفس الاخر
كما تقدم في الناطقية والانسانية باعتبار الهوية الخارجية فيتحقق
بهذا كما قررنا ان الشي بالنسبة الي الشي ان كانت فيه هذه الحيثية
بالنسبة الي ذلك الشي وهو كونه ليس هو فغيره والا فليس غيره فلا
واسطة والفرق بين النقيض والغير علي هذا ظاهر باعتبار المفهوم
اذ مفهوم النقيض ثبوت ينافي السلب او سلب ينافي الثبوت ومفهوم
الغير شي يشتمل علي سلب مقابله واما باعتبار المصدوق فمتساويان
لان الشي اذا روعي من حيث سلب مقابله فقد تحقق معه النقيض
الذي هو سلب ثبوت المقابل فقد تحقق شي سلب معه ثبوت المقابل
هذا اذا لم تخصص الغيرين بالموجودين ولا الشي بالوجودي والا كان
النقيض اعم باعتبار المعدوم او العدمي ومساويا باعتبار الموجود
فتحقق بهذا انه لا يعقل كون الشي بالنسبة الي غيره سوا خصصنا الغير
بالموجود ام لا يصح ان يقال فيه لا هو ولا غيره لانه اذا لم يكن غير هو
فغيره قطعا اذ لا واسطة بين الهو هو والغيرية علي ما قررنا عن
الجمهور وقد اعتذر عن هذا وهو القول بان الشي قد لا يكون نفس الشي
ولا غيره بعذرين احدهما للفخر الرازي وثانيهما لصاحب المواقف اما الفخر
الرازي فاعتذر بانه اي تخصيص لفظ الغير بالموجودين يصح انفكاكهما
اصطلاح محض يعني ان الغيرية وان كان معناها يعم ما لا ينفك خصصناها
بما ينفك اصطلاحا دفعا لما يتوهم من التعدد في القديم الذي يتبادر
منه ان المراد به الاله فصفة الاله لقدمهما وعدم صحة انفكاكها
عن الذات العلية وان كانت غير نفس الذات في معناها لا يقال فيها انها
غيره لما يوهمه ذلك من صحة الانفصال وثبوت الالوهية لها واما صاحب
المواقف فاعتذر بانفكاك الجهة فقولنا فيما لا ينفك لا هو نعني باعتبار
المفهوم ضرورة ان الموصوف والصفة متغايران في المفهوم وكذا الجزء مع
الكل وقولنا فيه ولا غيره نعني باعتبار الخارج والهوية وبذلك صح الحمل

فان

فان المحمول ان لم يغاير المحمول في المعني كان الحمل لفظيا غير مفيد في المطالب
العلمية العقلية وان غايره في الهوية بطل الحمل ايضا اذ لا يصح الحكم بشخص خارجي
علي اخر سوا كان صفة او موصوفا والي هذا اشار بقوله او المراد اي اعتذر
بالاصطلاح او بان المراد ان الشي لا هو اي لا نفس ذلك الشي الاخر بحسب المفهوم
ولا هو غيره باعتبار الهوية ويتحقق ذلك في الغير كما تحقق في الحمل اي
في حمل المحمول علي الموضوع فانك اذا قلت الانسان ناطق فالناطق غير
الانسان في المفهوم ولا غيره في الخارج والهوية اذ لا هويتان لهما في الخارج
فباعتبار التغاير المفهومي افاد الحمل والا كان كقولك الانسان انسان وباعتبار
الاتحاد الخارجي صح الحمل والا كان كقولك زيد هو عمرو ولا معني له فقد سوي
صاحب المواقف في هذا الاعتذار بين المحمول مع الموضوع وبين ما نفيت
عنه الغيرية وعدمها مع ما هو مصاحبه في هذا المعني ويبطل الاعتذار
الاول وهو ان تخصيص الغيرية بغير الجزء والكل والصفة والموصوف
اصطلاح محض استدلالهم الفاسد علي ذلك التخصيص اي يبطل هذا
الاعتذار هذا الاستدلال الاتي وان كان فاسدا اذ لو كان ذلك اصطلاحا
محضا لم يستدل عليه ضرورة ان الامور الاصطلاحية لا حجر فيها ولا معارضة
حتي يستدل علي ثبوتها فان الاصطلاح تقرر في تخصيص الدابة بذات الاربع
مع عمومها في الاصل ولم يحتج للاستدلال فيها وغاية ما في الاصطلاح
انه قد تبين له المناسبة فلا اعتراض فيه حتي يستدل عليه لكنهم استدلوا
علي ان الجزء ليس غيرا ولا نفسا للكل بان الواحد لو كان غير العشرة مثلا لكان
غير النفسه وذلك لانه اي الواحد من العشرة اذ هو جزؤها فاذا كان
غيرها كان مغايرا لجميع اجزائها ومن جملة اجزائها نفسه فيكون مغايرا لنفسه
وهو باطل واذا لم يكن مغايرا وليس عينا قطعا فالواحد لا هو نفس العشرة
ولا غيرها فدل هذا الاستدلال علي ان ما قيل ليس هو مجرد الاصطلاح عند
القايل به وانما قلنا ان هذا الاستدلال فاسد لان قوله اذا كان مغايرا
للعشرة كان مغايرا لجميع اجزائها فاسد اذ لا يلزم من مغايرة الشي للشي
مغايرته لجميع اجزائه ضرورة ان مخالفة المجموع لا تقتضي مخالفة الجميع
اي كل فرد من ذلك المجموع فلم يلزم من مغايرة الجزء الكل مغايرته لنفسه

ويبطل الاعتذار الثاني ان الكلام اي كلام المشايخ انما هو في الاجزا والصفات
الغير المحمولة بمعني ان الجزء الذي يقال فيه انه غير او لا غير المجموع الشامل
له هو الجزء الذي لا يحمل علي ذلك المجموع بل هو سبد او جوده كالواحد مع
العشرة فلا يتصور فيه ماذكر في المحمول والموضوع من المغايرة في
المفهوم والاتحاد باعتبار الهوية فهذا الاعتذار ان اراد صاحبه فيه الحاق
الجزء بالجزء الا لو كان يحمل علي المجموع وكذا الصفة التي يقال فيها ليست غير
الموصوف ولا نفسه انما هي الصفة التي لا تحمل علي الموصوف كالعلم والقدرة
للباري تعالي مع الذات العلية فانها لا تحمل علي الموصوف بل هي
مبدا المحمل بالاشتقاق بان يشتق من العلم العالم ومن القدرة القادر فلا
يصح فيهما اصلا ماذكر في المحمول والموضوع من المغايرة باعتبار المفهوم
والاتحاد باعتبار الهوية فهذا الاعتذار ان اراد صاحبه فيه الحاق
الجزء بالجزء المحمول والصفة بالصفة المحمولة لكونهما محمولين لم يصح
اذ الكلام في الاجزا والصفات التي لا تحمل وان اراد الحاقهما بها وان كان
هذا الجزء وهذه الصفة لا يحملان بخلاف الملحق بهما لم يصح الالحاق لان
الحمل هو الذي اقتضى الاتحاد من وجه والاختلاف من اخر ليصح هو
وحيث انتفى هنا انتفى موجب ذلك الاعتبار فيبطل الاعتذار ولما قدم
ان التغاير لا يكفي فيه الانفكاك من طرف واحد ليلا يرد ما اتفق علي انه
ليس غيرا وهو الصفة مع الموصوف والكل الجزء مع لصحة انفكاك الموصوف عن
الصفة والجزء عن الكل وان امتنع العكس اشار الي ان بعضهم جري علي خلاف ذلك
وزعم ان المغايرة يكفي فيها الانفكاك من جهة واحدة كما قال الامدي فقال
وبعضهم جري علي خلاف ما تقدم فزعم ان التغاير يكفي فيه الانفكاك
من طرف واحد وزعم انه اي الشان لابد في عدم تغاير الشيئين من امتناع
وجود كل من الطرفين بدون الاخر اذ لو صح وجود احد الشيئين بدون
الاخر ثبت التغاير فالتغاير عند هولاء مرجعه الي صحة الانفكاك ولو من
طرف واحد وعدمه مرجعه الي عدم صحة الانفكاك اصلا بحيث لا يصح
من هذا الطرف ولا من ذلك وذلك كما في صفات القديم تعالي فانها
غير مغايرة للذات العلية ولا متغايرة في انفسها كعلمه وقدرته وارادته

وحياته

وحياته لعدم صحة انفكاكها عن الذات وانفكاك الذات عنها لقدمها في الذات فلا
يصح مفارقة الذات لها ولا مفارقة بعضها بعضا لعدم امكان نفي القديم وعدم
امكان مفارقة المتلازمين لان من صفات ذات كل كونه مع الاخر وفي الذات
ولذلك حكم بعدم تغايرها للذات ولا بعضها بعضا بخلاف الصفات التي يصح
ان تفارق الذات التي اتصفت بها مثل البياض مع الجسم فانه مغاير لذلك
الجسم الذي اتصف به لصحة مفارقة الجسم له بان يوصف بالسواد مثلا
لما صرح هولا بان التغاير يكفي فيه امكان الانفكاك من طرف واحد وان
عدم التغاير لابد فيه من الملازمة من كلا الطرفين بحيث لا يصح الانفكاك
من اي طرف ورد عليهم ما اتفق علي عدم تغايره وهو الجزء مع الكل كالواحد
مع العشرة فان مقتضى ماذكروا كونه مغاير للعشرة ضرورة انه يصح انفكاكه
عن العشره بوجوده قبل تمامها وان كانت العشرة لا تنفك عنه وحين ورد
عليهم ذلك اجابوا بان الجزء والكل لا يفترقان وزعموا ان الواحد الذي هو
من العشرة يمتنع وجوده بدونها اي بدون تلك العشرة التي هي جزء
منها وصحة وجوده انما ذلك لا علي انه جزء من العشرة وحاصله
ان الواحد من حيث انه جزء من العشرة يمتنع وجوده بدونها كما ان
العشرة يمتنع وجودها دون ذلك الواحد الذي هو جزءها لامتناع وجود
الكل دون جزءه وقد لزمهم بهذا ان الملازمة المصححه لنفي المغايرة
تتحقق بالاضافة اذ الواحد انما لازم العشرة من حيث انه جزء منها لا من
حيث ذاته والي هذا اشار بقوله ولا خفا في ورود ساير المعاني
الملازم بالاضافات حينئذ لانهم لما التزموا ان الملازم بالاضافة لا مغايرة
فيه كما قرروا ذلك في الواحد بالنسبة للعشرة لزمهم ان المتلازمين
بالاضافة لا مغايرة بينهما نحو الابن والاب والاخ والعلة والمعلول
والمغاير مع المغاير والمضاد مع المضاد لا مغايرة بينهما لثبوت الملازمة
في كل ذلك من الطرفين بالوجه الذي قرروا في الواحد مع العشرة
والاتفاق علي ان المتضايفين متغايران فان قالوا فلنلتزم انه لا مغايرة
بين المتضايفين لعدمهما من حيث الاضافه انه التغاير مخصوص
بالموجودين لزمهم مثل ذلك في الجزء والكل انه اعتبرت بينهما حيثية

الاضافة وانه لم تعتبر بل جعلت واسطة لنفي مغايرة ذات الجزء للكل لزعمهم مثله
في المتغايرين لصحة ان تجعل الاضافة واسطة لنفي تغاير ذات كل منهما للاخر
فاما ان يقال بنفي المغايرة في الكل او بثبوتها في الكل وكلاهما فاسد
وقد ظهر بهذا ضعف هذا القول **تنبيه** على مقتضي كون الصفة
لا يقال فيها غير الذات عدم **التغاير بين الذات** العلية **والصفة** الازلية
القايمة بها بناء على القول به كما اقتضاه ما تقرر انها **انما يدفع ازلية**
غير الذات ولا يدفع تعدد الازليات والغرض من القول بعدم تغاير
الذات والصفة دفعهما معا وذلك ان المشايخ لما قالوا بوجود الصفات
القديمة الزموا القول بامرين احدهما وجود قديم غير الله تعالي
وذلك القديم هو صفاته لمغايرة الذات للصفة وثانيهما تعدد القدما
اذ الصفات متعددة مع الذات والكل قديم فحاولوا التفصي عن الامرين
بان جعلوا الصفة بحيث لا يقال فيها انها غير الذات فاراد المصنف
التنبيه ان هذا انما يدفع الامر الاول وهو وجود قديم يقال فيه
انه غير الله تعالي لان الصفة وان كانت قديمة فحين لم يصدق عليها
انها غير الله تعالي كما انها ليست نفسه صدق انه ليس ثم قديم
يقال فيه غير الله تعالي وانما ثم قديم لا يقال فيه غيره ولا
عينه واما الامر الثاني وهو تعدد القدما فلا يدفعه ما ذكر
لانا بعد ان نقول ان الصفة لا يقال فيها انها غير الذات لا يمكننا
ان نقول لا تعدد للصفات لانا نعدها سبعة او اكثر ولا يمكننا
ايضا ان نقول انها ليست ازلية اي قديمة لوجوب قدمها فتقرر
بهذا ان الصفات متعددة قديمة وان كنا نقول انها ليست
غير الذات كما قرره من نفي غيريتها للذات ينفي غيرا يكون ازليا
اي قديما ولا ينفي متعددا قديما الا لو كان التعدد يستلزم الغيرية
ليلزم من نفي الغيرية نفيه والمشايخ لا يقولون باستلزام التعدد
الغيرية وهذا معني قوله بعدم التغاير انما يدفع ازلية اي قدم
غير الذات لا تعدد الازليات اي القديمات وربما يفهم من قوة
هذا الكلام ان المشايخ انما قصدوا دفع هذين الامرين بما ذكر

كما

لما في كل منهما من محذور معنوي وليس كذلك وانما قصدوا بنفي العينية
الغيرية التادب لئلا يسري الي بعض الاوهام الضعيفة من ثبوت
قديم غير الله تعالي او تعدد القدما ان ذلك يقتضي تعدد الالهة
الذي هو المحال واما لو كان ذلك يفهم علي معناه بان يفهم ان معني
تعدد القدما وجود الذات مع صفاتها القديمة ومعني وجود قديم
غير الذات انه ثم غير الذات وهو صفتها القديمة فلا يحتاج الي تلك
الدعوي اصلا لان ذلك لا استحالة فيه ولعل المصنف اراد ان ما ذكروا
لقصد التادب ودفع الايهام لا يدفع الايهام الذي في تعدد القدما
وهو ظاهر **وهو** اي التماثل **الاشتراك** بين الشيئين **في الصفات**
النفسية بحيث يكون لكل منهما من الصفات النفسية ما كان للاخر والصفة
النفسية هنا ما كان الوصف بها دالا علي نفس الذات الخارجية دون
معني زايد عليها وذلك ككون الجوهر الحاصل في الخارج جوهرا
وكونه ذاتا وكونه شيا وكونه موجودا وتقابلها المعنوية
فهي ما كان الوصف بها دالا علي الذات الخارجية مع معني زايد
عليها ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض وبهذا اعلم
ان كلتيهما ثبوتية اذ ليست عدم شي وان المعني في المعنوي
هنا لا يجب ان يكون وجوديا كالعلم والقدرة **ويلزمه** اي ويلزم
الاشتراك في النفسية **الاشتراك فيما يجب** بمعني ان كل شيئين
اشتركا في كل صفة نفسية فقد اشتركا فيما يجب للذات **و** فيما
يمكن لتلك الذات **و** فيما **يمتنع** عليها وذلك ان الواجب لتلك
الذات اما امر نفسي فقد فرض التماثل فيه واما امر لازم للصفة
النفسية واللازم يجب تحققه عند ثبوت الملزوم ومن المعلوم
ايضا ان قبول الذات لشي الذي هو الامكان هنا لا يكون الا نفسيا
فيلزم من امكان الشي لشي امكانه لكل ما يساويه في الذات
وكذا الامتناع الذي هو هنا منافاة الشي للشي لذاته يجب ان
يكون نفسيا فيلزم تساوي المتماثلين في ذلك الامتناع لتساويهما
في موجب المنافاة وهو الامر الذاتي وهو ظاهر **و** يلزم الاشتراك

في الصفات النفسية اي **او يسد كل** من المتشاركين فيهما **مسد الاخر**
بحيث تترتب على كل منهما الثمرات التي تترتب على الاخر وذلك ان ما توجبه
ذات كل منهما او يصح منهما يلزم في الاخر لتساويهما في الذات فيتساويان في
لوازمهما المترتبة لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم وذلك واضح
ولاجل ان المثلين يلزم اشتراكهما في الواجب والممكن والممتنع ويلزم ان
يسد كل منهما مسد الاخر يقال في تعريف المثلين هما الذاتان يشتركان فيما
يجب ويمتنع ويجوز او اللذان يسد كل منهما مسد الاخر تعريفا لهما باللازم
ثم ان المثلين عند وجودهما وان اشتركا في جميع الصفات النفسية ولوازمهما
لابد ان يختلفا في وجه ما ليتحقق التعدد اللازم للمثلية اذ لو اتحدا في كل
شي ارتفع التعدد ولهذا اشار بقوله **ولابد** في المثلين **من جهة اختلاف**
تتحقق بينهما **ليتحقق التمايز** بينهما اذ لو لم يختلفا في وجه ما
لم يكن بينهما تمايز ومتى لم يكن بينهما ارتفع التعدد فلا مثلية
ولما ورد ما ينافي هذا عن بعضهم اشار الى تاويله بقوله **ومن اشترط**
في المثلين **عدمه** اي عدم الاختلاف بينهما في وجه ما لم يرد ذلك
المشترط انهما لابد ان لا يختلفا اصلا ولو في صفة خارجة عن الحقيقة
التي بها وقع التماثل لان ذلك يرفع التعدد اللازم للتماثل فيرتفع
التماثل **و**انما اراد عدم الاختلاف **في المعنى الذي وقع به التماثل**
فان كان المعنى الذي به وقع التماثل حقيقة نوعية وجب نفي الاختلاف
في نفسهما وان كانت حقيقة جنسية او عرضية فكذلك وكيف يصح
ان يريد خلاف هذا والمثلية تقع لغة وشرعا على مختلفين في كثير
من الصفات لتساويهما في امر داخل او خارج بتساويهما في ذلك
الامر من غير ان يزيد احدهما فيه على الاخر فيصح وصفهما بالمثلية
كقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فان
المراد التماثل في الكيل والنوعية لا في الصفات كلها مثل الوزن
وقدر الحبوب وجودتها وقول اهل العرف اللغوي زيد مثل عمرو
في النحو اذا استويا في وصف النحو بحيث يسد احدهما مسد الاخر فيه وان
اختلفا في كثير من الاوصاف ثم اشار الى ان بعض الناس اشترط
في

في المثلين ان يكونا غيرين بان يصح انفكاكهما فالليسا بغيرين لا يصح
وصفهما اصطلاحا بالمثلية وان اتحدا في الحقيقة كما لا يصح وصفهما
بالاختلاف وبعضهم لم يشترط ذلك فيوصف عنده الشيئان بالمثلية
ولو كانا ليسا غيرين بان لا يصح انفكاكهما بقوله **واما اشتراط التغاير**
بين المثلين **فمختلف فيه** فمن الناس من شرط التغاير بينهما فلا
توصف الصفات القديمة عنده بالمثلية كما لا توصف بالتغاير
والتخالف ومنهم من لم يشترط ذلك فتوصف وانما يصح هذا التمثيل
بناء على ان القديم موصوف بعلوم متعددة في نفسها متماثلة
الحقيقة وعدم الاشتراط ماخوذ من قول بعضهم ان القدرة
والارادة والعلم والحياة والكلام في حق القديم توصف بالتخالف
وان كانت غير متغايرة لعدم صحة الانفكاك فلما لم يشترط التغاير
في الاختلاف علم انه لا يشترطه في التماثل من باب احرى ثم اشار
الى ان المثلين اذا كانا صفتين لا يصح اجتماعهما في محل واحد
خلافا لمن قال بصحة الاجتماع فقال **ويمتنع اجتماع المثلين** في محل واحد
بان يكون ذلك المحل متصفا بصفتين متماثلتين في ان واحد فلا
يكون الجوهر ابيض ببياضين ولا اسود بسوادين وانما قلنا يمتنع اجتماعهما
لانه اي الشان **لا يعقل تمايز** اي لا يصدق العقل بتمايز **افراد نوع**
واحد **من الاعراض** كافراد البياض **الا بالمحل** بمعنى ان العقل لا يدرك
ان هذا بياض وذاك اخر الا بكون هذا في محل اخر وذاك في محل
اخر فاذا كان التمايز بتعدد المحل فعند ارتفاع تعدد المحل يرتفع
تعدد افراد تلك الصفة فلا يمكن تعدد افراد الصفة الواحدة
في محل واحد وهو عدم امكان اجتماع المثلين الذي هو المطلوب
وحاصله ان المثلين متحدين في جميع الصفات النفسية ولوازمهما
فعند وجودهما لابد من شي يقع به الاختلاف تحقيقا للاثنينية
لانهما اذا لم يختلفا في وجه من الوجوه ارتفع التعدد واذا كان
لابد من شي يقع به الاختلاف فذلك الشي ليس الا ما يحقق

الهوية الخارجية من المشخصات اذ لا يحصل فرق بين الحقيقة والفرد الا بذلك
المشخص وفرد الصفة لا يشخصها في الخارج الا المحل فوجب الاختلاف فيه
لتحقق الهويتان لانهما عند اتحاده يرتفع تعدده فلا اختلاف فيه ولا هويتان
وهذا الدليل لا يخفاك ان تحققه متوقف على ان ما يقع به تشخص
الصفة وتميزها في الخارج عن غيرها ليس الا محله وهذا الدليل قاطع
عليه اذ يجوز ان يكون التشخص بسبب خارجي اخر اختص به كل فرد
في نفس الامر او جيء له مخصصه به ويكون تحقق ذلك السبب تابعا
في الخارج لوجود المحل واليه اشار بقوله **ورد بالمنع** اي ورد هذا الاستدلال
بانا نمنع كون التشخص في العرض ليس الا بالمحل ويجوز ان يكون لكل
مشخص خصصه به مخصص وهو ملازم لذلك الفرد ويكون تحققه
تابعا لتحقق المحل فلا يجب الجزم بان التشخص ليس الا بالمحل فيجب
تعدده لتحقق هويتان ولا يضر كوننا لم نعين مشخص كل فرد في
نفسه وقد علم ان هذا الدليل ليس مبنيا على ان التمايز لا ندركه
الا باختلاف المحل فاذا انتفى الاختلاف لم ندرك التمايز حتى
يعترض بان عدم الادراك لا يستلزم انتفا التمايز في نفس الامر
بل هو مبني على انا ادركنا ان لا تمايز الا باختلاف المحل فالاعتراض
عليه ان يقال لا نسلم ذلك الادراك فالدليل فيه ان لا تمايز
في نفس الامر الا باختلاف المحل لانا لا ندرك التمايز الا باختلاف
المحل فليتامل وههنا ادلة اخرى ضعيفة اعرضنا عنها
ثم اشار الى رد دليل المخالف وهو ان اجتماع المثلين واقع في الخارج
والمحال لا يصح وقوعه لانا نشاهد الثوب مصبوغا بسواد مثلا
ثم يصبغ مرة اخرى فينضاف سواد اخر للاول ثم كذلك حتى يكون
ذلك السواد في نهاية الشدة فقال **وليس شدة سواد الجسم**
بسبب صبغه مرة بعد اخرى حاصلة **فاجتماع سوادين فاكثر**
حتى يتحقق في ذلك اجتماع مثلين اذ ليس هناك سوادات
مجتمعة الا بحسب ما يتبادر للخيال **بل السوادات** المشاهدة
المتفاوتة بالشدة والضعف انواع متخالفة تتعاقب على ذلك
الجسم

الجسم يطلق لفظ السواد عليها بطريق التشكيك وليست تلك السودات
المتفاوتة سوادات مجتمعة اختلفت بالشدة والضعف بسبب وجود الاجتماع
وكثرته وعدم ذلك وهذا الدليل للمعتزلة على عادتهم في بنا المسايل
العقلية على ما يتبادر عادة وحاصله الزام ان التفاوت باجتماع
السودات كما هو المتبادر وحاصل الرد منع ذلك بالزام انه ما شوهد
سوادات مجتمعة متعاقبة فينتفي الاضعف ويحدث الاقوى ويصدق
لفظ السواد عليهما بطريق التشكيك او الاشتراك وهو ظاهر **ومنها**
اي من خواص الكثرة **التضاد** لان مقابل الكثرة وهو الوحدة لا يتعقل
فيها التضاد ضرورة ان الشيء لا يضاد نفسه فلهذا كان التضاد من
خواص الكثرة **وهو** اي التضاد **كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما**
اجتماعهما في محل واحد **من جهة** واحدة والمراد بالمعنى هنا
موجود ليس عينا اي ليس قايما بنفسه فخرج بقيد المعنيين العينان
كهذا الانسان وهذا الفرس والعين والمعنى كالسواد والجسم
والمعنى والعدم كالعمى والبصر والعدمان كالامتناع واللا امتناع
ومثلهما الحكمان ككون الشيء جاهلا وكونه عالما والاعتبارات
المتقابلات لانها عدميات فكل ذلك خارج عن معنى التضاد على
هذا وخرج بقيد استحالة الاجتماع ما يصح اجتماعهما كحلاوة العنب
وسواده وبقيد كون الاستحالة ذاتية ما لا يصح اجتماعهما لكن
لعارض كالعلم بان الشيء حاصل في الخارج والعلم بانه لم يحصل
بمعنى التصديق بذلك في ان واحد فانهما لا يجتمعان لكن باعتبار
المتعلق بخلاف العلم بالنقيض بمعنى التصور فيصح اجتماعه مع
تصور الاخر وخرج بقيد الجهة الواحدة ما يتقابلان لكن لا يصح
اجتماعهما من جهتين كصغر الجرم باعتبار جرم وكبره باعتبار اخر
واما قيد المحل فلتصوير ان الاجتماع يقتضي ان ذلك في محل
واحد والى هذا كله اشار بقوله **فلا تضاد بين العرضين** غير
كجرمين وعرض وجوهر وعدمين وعدم ووجود لخروج كل ذلك
كما بيناه بقيد العرضين اذ المراد بهما وصفان موجودان **وكذا**

لاتضاد بين عرضين لا يصح اجتماعهما لكن لا لذاتهما بل منع الاجتماع فيهما لعارض
خروجهما كما تقدم بقيد كون الاستحالة ذاتية وذلك مثل العلم اي
التصديق بالاتصاف بالحركة والتصديق بالاتصاف بالسكون معا
اي في ان واحد فان نفس العلمين لا تنافي بينهما لذاتيهما وانما التنافي
بينهما باعتبار المتعلق لاستحالة اجتماع الحركة والسكون فلا يصح
العلم باجتماعهما وفسرنا العلم بالتصديق ليخرج كما ذكرنا علم التصور
فانه يمكن تعلقه بالحركة والسكون معا وبذلك يحكم باستحالة الاتصاف
بهما معا وكذا الاتضاد بين وصفين يصح اجتماعهما لكن من جهتين
مختلفتين لخروجهما بقيد كون عدم الاجتماع من جهة واحدة كما بينا
ايضا وذلك مثل الصغر والكبر والقرب والبعد فانهما لا يمتنع اجتماعهما
مالم تعتبر الاضافة التي انما يتحققان بها الى معين فصغر زيد مثلا
وكبره يصح اجتماعهما ان اعتبر صغره بالاضافة الى الجبل وكبره بالاضافة
الى الذرة مثلا وليسا ضدين وانما يمتنع اجتماع صغره وكبره ان اضيف
الى شي معين لان ذلك الشي المعين ان كان اكبر من زيد فلم يتصف زيد
بالكبر باعتباره وان كان اصغر فلم يتصف بالصغر باعتباره وهو ظاهر
ولا يخفى ان حاصل الصغر والكبر انهما ان اعتبرا مطلقين فلا تضاد بينهما
لصحة اجتماعهما في الجملة وذلك عند اختلاف الاضافة وان اعتبرا
مقيدين بالاضافة الى شي معين فبينهما تضاد لعدم صحة اجتماعهما
حينئذ بقيد الجهة الواحدة لو اسقط خرج بقيد منع الاجتماع هو الصغر
والكبر لصحة اجتماعهما في الجملة فزيد هذا القيد لادخالهما حال
اتحاد الاضافة واما مطلقهما فخارج عن استحالة الاجتماع بهذا القيد
على هذا للادخال لا للاخراج ويدخل في هذا الحد نحو العلم القديم
والعلم الحادث لعدم صحة اجتماعهما لتقدم ذلك وحدوث هذا اذ ليس
في التعريف اشعار بصحة تواردهما على محل واحد ومن اخرجهما بزيد
في التعريف ما يشعر بصحة تواردهما على محل واحد ولا شك ان العلمين
لا يتواردان اذ وصف القديم لا يصح للحادث والعكس ولا يقال ان
التنافي بينهما باعتبار قيد القدم والحدوث لا لذاتيهما لانا نقول

ان القيدين

ان القيدين يدلان على التنافي الذاتي وهذا هو الموافق لكون اشتراك اوصاف القديم
لاوصاف الحادث انما هو في اللفظ لا في المعنى واعترض على تعريف الضدين بانه
يصدق على المثلين بناء على عدم صحة اجتماعهما واجيب بان شرط التضاد اتحاد
المحل ولا تماثل الا عند اختلاف المحل وفيه نظر لان شرط اتحاد المحل في التضاد
انما هو باعتبار المفهوم بمعنى انا انما نفهم الضدية من جهة امتناع
الاجتماع والاجتماع لا يفهم الا في محل واحد وكون المثلية لا تتحقق الا عند
اختلاف المحل انما ذلك باعتبار ذات المصدوق الموجود خارجا عند
القائل به بمعنى ان المثلين لا يحصلان في الخارج عند القائل بمنع
اجتماعهما الا في محلين واذا اعتبر وجود الضدين في الخارج فلا يصح
ايضا الا في محلين فلا فرق بينهما بذلك الاعتبار واما باعتبار المفهوم الذي مرجعه
الى التساوي في الذاتيات ولوازمها فلا اشعار في كلا تعريف الضدين م
والمثلين باختلاف المحل فحينئذ يصح صدق احد المفهومين على مصدوق
الاخر فيفسد تعريفه فان مفهوم المثلين لما حكم عليه بمنع الاجتماع
صدق عليه مفهوم الضدين فبطل تعريفه نعم لو ادخل في مفهوم
المثلين اختلاف المحل اخرج الضدية لانها انما تكون عند اتحاد المحل
وليس كذلك فليتامل ولما كان للفلاسفة تقسيم اخر في الكثرة اوسع
مما تقدم وفيه بعض المخالفة لما ذكر من احكامها اشار اليه بقوله وعند
الفلاسفة اي ما تقدم انما هو عند المتكلمين واما عند الفلاسفة فكل
اثنين فهما غيران فالكثرة عندهم تستلزم الغيرية اذ لم يشترطوا فيهما
الوجود الخارجي ولا جواز الانفكاك فاذا كانت الاثنينية بحسب الحقيقة كحقيقة
الجرم وحقيقة العرض فالغيرية بحسب الحقيقة وان كانت بحسب العارض
كزيد وعمرو والمتحدي الحقيقة المختلفين بالعارض المشخص فالغيرية بحسب
العارض وان كانت بحسب الاعتبار كالناطق والانسان المختلفين بالاعتبار
الذهني دون المصدوق الخارجي لاتحادهما فيه فالغيرية بحسب الاعتبار
ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية اولا فان اشتركا في تمام الماهية
كزيد وعمرو والمشتركين في الحقيقة النوعية التي هي الانسانية فهما
مثلان وهذا يطابق ما تقدم في تفسير المثلين والا يشتركا في تمام الماهية

سوا اشتركا حينئذ في ذاتي كالانسان والفرس المشتركين في الحيوانية التي
هي ذاتي اعم او اشتركا في عرضي فقط كالعوض والجدم المشتركين في عارض
الوجود ولم يشتركا ايضا كالوجود والعدم بناء علي ان المعلومية التي تعم
كل اشئ لا تسمي عارضا نظرا الي انها اصالة نسبة قامت بغيرهما وهو
العالم **مختلفان وهما** اي المختلفان حينئذ قسمان لانهما اما **متقابلان ان**
امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة او غير متقابلين ان لم يمتنع
اجتماعهما كالسواد والحلاوة فالمتقابلان علي هذا هما المختلفان اللذان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فيخرج عن قيد الاختلاف
المثلان وان امتنع اجتماعهما ويخرج بامتناع الاجتماع نحو السواد والحلاوة
لما يصح اجتماعهما وذكر قيد وحدة المحل لئلا يبطل تعريف المتقابلين
اذ يصح اجتماعهما في الوجود وفي محلين وزيد قيد وحدة الجهة لئلا
يخرج المتقابلان اللذان يصح اجتماعهما من جهتين في محل واحد
مثل الصغر والكبر كما تقدم ثم اشار الي اقسام المتقابلين بعد ذكر
ما افاد تعريفهما فقال **فان كانا** اي المتقابلان **وجوديين** معا **فحينئذ**
ان كان تعقل كل منهما انما يحصل **بالقياس الي الاخر** اي بالاضافة الي الاخر
بحيث لا يعقل احدهما الا مع تعقل الاخر **فهما متضايفان** كالابوة والبنوة
فان تعقل احدهما لا يحصل الا بالاضافة الي الاخر ولهذا اسميا متضايفين
وهذا ابناء علي وجود التضايف نظرا الي ان احدهما ليس مفهومه
سلب شي والا لم يدخلا في هذا القسم **والا** بان لم يكن تعقل كل منهما
بالقياس الي الاخر بل يمكن تعقل كل منهما علي حدة من غير توقف
علي تعقل الاخر **فهما ضدان وان** يكن المتقابلان وجوديين معا فلا محالة
قد **كان احدهما عدميا** والاخر وجوديا اذ لا يتقابل العدميان عند صاحب
هذا التقسيم فحينئذ **ان تقيد** العدمي منهما **بكون الموضوع** اي الموضوع
لذلك العدمي **مستعدا** اي قابلا **للوجودي** منهما اما بان يكون ذلك الموضوع
للعدمي قابلا لذلك الوجودي **بحسب شخصه** بمعني ان القبول وصف شخص
كعدم اللحية عن الامرد فان ذلك الامرد المعين قابل لمقابل هذا العدم
وهو الالتحاء **او** يكون قابلا له بحسب **نوعه** كعدم اللحية عن المرأة فان

نوع

نوع المرأة وهو الانسان الصادق بالرجل قابل في ضمن الرجل لمقابل هذا العدم
وهو الالتحاء **او** يكون قابلا له بحسب **جنسه القريب** كعدم اللحية عن الفرس
فان جنس الفرس وهو الحيوان قابل في ضمن نوع الانسان الحاصل في الرجل
لمقابله وهو الالتحاء **او** يكون قابلا له بحسب **جنسه البعيد** كعدم اللحية
عن الشجر فان جنس الشجر البعيد وهو الجسم النامي قابل في ضمن النوع
الانساني الكائن في صنف الرجل لمقابل ذلك العدم وهو الالتحاء ومعني
كون القبول بحسب هذه الاشياء كما تقدم في الشخص ان القبول وصف
كل منها كما تقدم بالاعتبار السابق **فهما ملكة وعدم** حيث كان المتقابلان
عدما ووجودا بشرط ان الوجودي منهما يقبله معروض العدمي شخصا
او نوعا او جنسا مطلقا كما تقدم **والا** بان كان المتقابلان غير متقيدين
بما ذكر بان لم يشترط في موضوع العدمي منهما قبول الوجودي **فهما**
ايجاب وسلب كالبياض واللابياض والبصر واللابصر والوجود واللاوجود
فان سلب البياضية حيث لم يشترط في موضوعه قبول البياضية
صادق بالعلم والعلم لا يقبل البياض وكذا سلب البصر بدون ذلك الشرط
صادق بالحجر وسلب الوجود صادق بالممتنع فالتقابل بين ما ذكر تقابل
ايجاب وسلب فالمتقابلان علي هذا محصوران في هذه الاقسام الاربعة
وان لم يمتنع ان يكون نقيض العدمي عدميا اي هذا التعبير في هذا التقسيم
انما هو ان قلنا ان العدمي لا ينافي قضيه الوجودي واما ان قلنا ان العدمي
ينافي قضيه العدمي **كالنقض** بين **الامتناع واللاامتناع** وبين **العمي واللا**
عمي فان امتناع سلب الامكان العام واللاامتناع سلب ذلك السلب وهما
عدميان والعمي عدم البصر واللاعمي سلب ذلك العدم فهما عدميان
ايضا وكون الامتناع واللاامتناع عدميين ظاهر وكذا العمي واللاعمي
اما العمي فلان معناه سلب البصر واما اللاعمي فهو **بمعني رفعه** اي رفع
العمي حال كون ذلك الرفع **اعم من البصر و**اعم من **عدم الاستعداد له**
اي للبصر واذا كان اللاعمي سلبا صادقا بالبصر وصادقا بسلب قابلية
البصر اذ الاستعداد هو القابلية كان عدميا وهذا رد لما قيل من ان
العمي هو نفي البصر عما من شانه البصر فاللاعمي ان كان عبارة عن سلب

نفي البصر عما من شانه ونفي النفي اثبات كان هو البصر فيكون وجوديا وان كان
عبارة عن سلب قابلية البصر كما في الحجر فانه لا عمى فيه اي لا قابلية للبصر
كان سلبا لامر ثبوتي فيكون مقابلا للاعمى ثبوتيا وعلى كل فليس اللاعمى عدميا
مقابلا بالعدم بل اما ثبوتي او مقابل للثبوت ورد بانه لا يراد خصوص
البصر ولا خصوص سلب القابلية بل مطلق السلب الصادق بهما اذ لو
اريد احدهما خصوصا كانت مقابلة العمى باللاعمى ليس من تقابل
النقيضين بل من تقابل الشي والاخص من نقيضه اذ البصر اخص من
نقيض العمى وكذا نفي القابلية للبصر اخص من نقيض العمى واللاعمى
نقيض العمى لا اخص من نقيضه فلا يصح ان يراد به احدهما بخصوصه
فالاقرب هو جواب قوله وان لم يمتنع اي اذا قلنا ان العدمي لا يمتنع ان
يقابله العدمي كالامتناع واللاامتناع فالاقرب في تقسيم المتقابلين
ليشمل تقابل العدميين ان يقال ان كان احد المتقابلين رفعا للاخر
سواء كان احد المرفوعين وجوديا او كانا معا عدميين فهما ملكة وعدم
ان شرط في العدمي كون موضوعه قابلا للوجودي كالعمى والبصر او
هما ايجاب وسلب ان لم يشترط في العدمي ما ذكر كالوجود وسلبه والا
يكن احدهما رفعا للاخر بل كلاهما ثبوتي فحينئذ ان توقف تعقل احدهما
على تعقل الاخر كالابوة والبنوة فبينهما تضايف او لا بان لم يتوقف تعقل
احدهما على تعقل الاخر كالسواد والبياض فبينهما تضاد وذلك جريا
على ما ذكر فيما تقدم من ان الفرق بين المتضايفين والمتضادين هو
توقف التعقل وعدمه والا فكلاهما وجودي وهذا بناء على ان التضايف
لا يقتضي العدمية والا فيكون الفرق بينهما زيادة على التوقف وعدمه
الوجودية وعدمها وبما قررنا اقتضى جواز التقابل بين العدميين
اشار الى وجهين استدل بهما على من منع التقابل بين العدميين بناء
على ان العدمي هو عدم شي والى النظر في الوجهين فقال وقد يقال
في رد التقابل بين العدميين بناء على ان العدمي هو عدم شي لا تقابل
بين العدميين مطلقا اي سواء كان العدمان مضافين او احدهما مطلق
والاخر مضاف اما عدم تقابل المطلق والمضاف فظاهر فان من المعلوم

بالضرورة

بالضرورة ان كل عدم مضاف كعدم البياض يصدق عليه العدم المطلق وهو
عدم شي في الجملة والصادق على الشي لا يقابله واما المضافان اي واما
عدم تقابل العدميين المضافين فلصحة اجتماعهما في غير ما اضيفا اليه
وذلك ان كونهما عدميين انما يتحقق بتعدد المضاف اليه اذ لو اضيفا لشي
واحد كانا عدما واحدا في المعنى واذا تعدد المضاف اليه ليكونا عدميين
كاللاسواد اي عدم السواد واللابياض اي عدم البياض صح اجتماعهما
في الاحمر فان فسر اللاسواد واللابياض بعدم السواد وعدم البياض
كما قررناه كان اجتماعهما في الاحمر اجتماع الاتصاف والتحقق لانه يتحقق
الاتصاف بالعدميين في الشخص الاحمر اذ الحمرة فيه هي لا بياض ولا سواد
ولا يصدقان عليه لعدم صحة حملهما عليه وان فسرا بغير اسود وغير
ابيض صدقا عليه وهو خلاف ظاهر العبارة بل لا يكونان حينئذ عدميين
بل ماخوذان من العدميين واياما كان فقد اجتماعهما ثم اشار الى وجه اخر
مما استدل به على ان المضافين لا يتقابلان بقوله ولكون التقابل مشروطا
بوحدة الموضوع اي يمنع من تقابل المتقابلين المضافين امران احدهما
ما تقدم والاخر ان المتقابلين يشترط في تقابلهما اتحاد الموضوع بحيث
يردان على موضوع قابل لهما على البدلية والعدمان المضافان مختلفا
في الموضوع لما تقدم انهما لا يكونان عدميين الا باختلاف المضاف اليه
اذ لو اتحد كان عدما واحدا والمضاف اليه هو موضوعهما والغرض اختلافه
فلا يرد كل منهما على ما يصح ان يرد عليه الاخر لانه اذا كان المضاف الى البياض
موضوعه البياض والمضاف الى السواد موضوعه السواد فموضوعهما
مختلف فلا تقابل بينهما ومن المعلوم ان هذا الوجه ينافي الذي قبله
لاقتضاء الذي قبله صحة اجتماعهما واقتضاء هذا عدم صحة الاجتماع
وسيأتي ان شاء الله تعالى ضعف هذا الوجه بل فساده وبهذا الذي
ذكرنا وهو اشتراط صحة ورود المتقابلين على موضوع واحد على
البدلية خرج مثل الانسانية مع الفرسية على حد المتقابلين
اذ هما ليسا من الاقسام الاربعة المحصور فيها التقابل اما كونهما ليس
غير الضدين والمتضايفين فواضح اذ يشترط في غيرهما كون احد المتقابلين

سلبا للاخر والاسانية والفرسية ليست احداهما سلبا للاخري واما كونهما
غير نفس الضدين فلكونهما من جنس الجوهر ولا تضاد في الجواهر واما كونهما
غير متضايفين فلعدم توقف تعقل احدهما علي تعقل الاخر وهاد اخلتا
في الحد لولا هذا الاشتراط اذ يمتنع اجتماعهما وانما خرجا بذلك الشرط لتحقق
ان الانسانية والفرسية لا يردان علي موضوع واحد كما يرد البياض والسواد
علي الموضوع الذي هو الشخص من جنس الجوهر ضرورة ان الانسانية
بمشخصاتها والفرسية بمشخصات اخر بهذا الاشتراط خرج ايضا عن حد
المتقابلين فانهما لا يجتمعان كالانسان واللاحيوان
والبياض واللالون فلولا اشتراط الورود علي محل واحد دخلا في المتقابلين
مع كونهما ليسا من الاقسام الاربعة المحصورة فيها المتقابلات اما كونهما
ليسا من المتقابلين الذين هما السلب والايجاب فلصحة اجتماعهما علي
الكذب بثبوت اللازم فان الحيوان يثبت ويرتفع الانسان واللاحيوان في
الفرس وكذا اللون في السواد لارتفاع البياض واللالون عنه واما كونهما
غير ضدين فواضح لعدم كونهما وجوديين معا وكذا كونهما غير متضايفين
لعدم توقف تعقل احدهما علي تعقل الاخر مع عدم وجودهما معا واما
كونهما ليسا عدما وملكة فلان العدم منهما وهو سلب اللازم ليس سلبا
للموجود منهما ولا شرط كون الموجود وصفا من شانه ان يتصف به
موصوف العدم ووجه خروج هذين باشتراط الورود علي موضوع
واحد ان الملزوم منهما قد يكون جوهرا فلا يرد علي موضوع
اي وفي هذا الكلام من اوجه احدها ان قوله يصح اجتماع
العدمين المتضايفين كاجتماع المطلق والمضاف فدل ذلك علي عدم
صحة تقابل العدمين انما يتم ان صح اجتماع المتضايفين دايما وليس
كذلك فان صحة اجتماعهما انما هو اذا لم يضف احدهما الي الاخر والا لم
يصح اجتماعهما كالعمي الذي هو عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا
واللاعمي الصادق بالبصر فانهما لا يجتمعان وكذا الامتناع والامتناع
وثانيهما ان قوله ان العدمين المتضايفين اختلف موضوعهما والتقابل
لابد فيه من موضوع واحد يصح ورودهما عليه انما يصح اذا كان موضوع

المضاف

المضاف هو ما اضيف اليه كالبياض في اللابياض والسواد في اللاسواد وهذا لا يصح
لوجهين احدهما ان المضاف اليه هنا مضاف للعدم المضاف فلا يتحقق العدم فيه
حتي يكون ذلك المضاف اليه هو موضوعه وليس هو معني الاضافة هنا
وليس معناها كون المضاف مستندا في الوجود للمضاف اليه كاستناد العرض
للجوهر وثانيهما ان المضاف اليه فيما ذكر عرض ولا يصح ان يكون موضوعا
اذ الموضوع هو المتقوم للحال فيه كالجوهر للعرض وثالثها ان ما صرح به من
كون التقابل يشترط فيه صحة التوارد علي المحل الواحد يقتضي حصر
التقابل فيما له موضوع كالاعراض وبذلك اخرج نحو الانسان والفرس
وليس كذلك للقطع بوجود التقابل بين الفرسية واللافرسية من غير
ان يكون لهما موضوع واحد يردان عليه بل هما نقيضان يتقابلان
في الوجود بحيث لا يكونان شخصا واحدا الا في محل يقبلهما ويؤكد ذلك
ما صرح به ابن سينا بان الموضوع للمتقابلين قد يكون نوعيا كالانسان
للرجولية والمرائية او جنسيا كالحيوان للذكورية والانوثية فانه
يقتضي ان المراد بالموضوع هنا غير الموضوع الذي هو المتقوم للحال
حتي يختص بالاعراض فيخرج عن التقابل نحو الانسان والفرس بل المراد
به ما يتحقق به احد المتقابلين ثم لما اقتضي ما ذكر ان التناقض والتضاد
لا يكونان الا بين شيئين يردان وصفين لمحل سواكان ذلك المحل هو
الموضوع لا يتصوران الا فيما لهما محل اشار الي بحث يرد عليه وجوابه
فقال **فان قيل** مقتضي هذا ان التناقض والتضاد لا يكونان الا بين
شيئين يردان وصفا لمحل سواكان ذلك المحل هو الموضوع اولا ونحن وجدنا
تناقضا وتضادا بين امرين لا يكونان واردين علي محل واحد فانه
قد تتقابل القضايا بالتناقض والتضاد اي قد تتقابل علي وجه التناقض
كقولنا كل حيوان انسان مع قولنا ليس بعض الحيوان بانسان فانهما
نقيضان وقد تتقابل علي وجه التضاد كقوله لا شيء من الحيوان
بانسان مع قولنا كل حيوان انسان فانهما ضدان **من غير تصور محل**
يكون موصوفا بمضمون القضيتين بل كلتا بلتا في نفس الحصول في نفس
الامر فما ذكر من حصر التضاد والتناقض في شيئين لهما محل يرضان له

غير صحيح قلنا في الجواب عن ذلك ان ما ذكر من التناقض والتضاد في
القضايا معنى اخر في كل منهما واطلاق لفظي التناقض والتضاد على ذلك
انما هو بحسب الاشتراك اللفظي كالعين للباصرة والذهب والفضة فاذا
عرف العين باعتبار احد المعنيين لم يرد عليه انه لا يشمل المعنى الاخر فلا
يعترض بما في القضايا في تعريف ما هو في المفردات ومثل هذا واقع بين
القضايا والمفردات فان اللفظ قد يطلق على معنى في القضايا كما يطلق
على اخر في المفردات فيكون الاشتراك لفظيا وذلك كساير نسب
الفاظ المفردات مثل التباين والعموم والخصوص والتشكيك والترادف
فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق على شي فالاشتراك باعتبار
اتحاد اللفظ واختلاف المصدوق والتباين باعتبار تعدد اللفظ والمصدوق
والعموم والخصوص باعتبار تعدد اللفظ مع كون المصدوق في احدهما
اكثر ولو من وجه والتشكيك باعتبار تعدد اللفظ والاشتباه في
المصدوق والترادف باعتبار تعدد اللفظ واتحاد المصدوق وبعض
نسب هذه الالفاظ تكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها
في الواقع لا باعتبار صدقها على شي بوجود معناها فيه فانا نقول
بعض الحيوان انسان اعم من قولنا كل حيوان انسان باعتبار ان تحقق نسبة
الاولى في الوجود والواقع اكثر من تحقق نسبة الاخرى وكذا التباين كقولنا
الحجر جامد والماء مايع ومعلوم ان اللفظ الصادق على لفظ اخر باعتبار
المحمول في الواقع لمعنى ذلك اللفظ وهو يصدق على لفظ اخر باعتبار
حصول معناه في غير مختلف المعنى فيكون مشتركا ولا يعترض لمعنى
احد المشتركين في تعريف معناه الاخر او بحسب اي لنا ان نجيب بان
ذلك بحسب الاشتراك اللفظي ولنا ان نجيب بما يقتضي دخول التناقض
والتضاد الذين في القضايا فيما ذكر من تعريفهما وذلك بان نقول ان
المحلية ثابتة في نسب القضايا المتناقضة والمتضادات بحسب
ان موضوع القضية هو مورد اي محل لذلك الايجاب وذلك السلب
الذين يتناقضان او يتضادان فيصدق ان كل متناقضين او متضادين
لهما محل يرادف فيه كما ذكر في المفردات وانما يفترق التبيان في ان

المتقا

المتقابلين في القضايا كلاهما يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك في المفردات
واما المحل فموجود فيهما فالتعريف يشمل الكل فاذا قلنا زيد قايم وزيد
ليس بقايم فزيد محل لهذا الايجاب وهذا السلب المتناقضان وكذا اذا قلنا
زيد ابيض وزيد اسود فزيد محل الضدين كما هو في المفردات فتقرر ان لكل
متقابلين محلا الا انهما في القضايا يحتملان الصدق والكذب دون المفردات
فقولنا في تعريف المتقابلين امران لا يصح اجتماعهما في محل واحد وقد
زدنا شرط صحة ورودهما على محل واحد يدخل فيه الايجاب والسلب
في القضايا ومحلهما موضوعهما المتحد ثم اشار الى تفسير اخر في الضدين
وفي العدم والملكة اقتضى خروج بعض اقسامهما عنهما ومن لازم ذلك
خروج ذلك البعض عن تقسيم المتقابلين حيث كان على وجه الحصر فقال
وقد تعتبر في التضاد الذي هو كون وجوديين لا يجتمعان ولا يتوقف
تعقل كل منهما على تعقل الاخر ان يكون بينهما غاية الاختلاف كالبياض والسواد
فاذا لم يكن بينهما كالصفرة والبياض والحمرة والسواد فليسا بضدين وعلى
هذا اذا اريد ادخال ما ذكر في المتقابلين سميا باسم اخر وزيد في التقسيم
كما سماهما بعضهم متعاندين فيقال ان كان الوجوديان المتقابلان
بدون توقف تعقل كل منهما على تعقل الاخر بينهما غاية الاختلاف فضدان
والا فمتعاندان ويسمى هذا التضاد المشترط فيه غاية الاختلاف بالتضاد
الحقيقي لانه هو المعتبر عندهم في العلوم الحقيقية ويسمى الاول وهو
الذي لم تشترط فيه غاية الاختلاف بالتضاد المشهوري لاشتهاره
بين عامة الفلاسفة وقد تعتبر في الملكة والعدم الذين هما المتقابلان
بالسلب والايجاب بشرط ان يكون الموصوف منهما بالعدمي من شانه
الاتصاف بالوجودي استعداد المحل اي يعتبر فيهما اي يكون المحل مستعد
اي قابلا للوجودي من المتقابلين في ذلك الوقت اي في وقت اتصافه
بالعدمي ولكن على البدلية اذ لا يصح اجتماعهما فاذا لم يقبل المحل ان يتصف
بالوجودي منهما حينئذ لم يكونا من العدم والملكة فاما ان يدخلا في المتقا بلين
بالسلب والايجاب واما ان يسميا ايضا بالمتعاندين مثل المستعد في الحين
الكوسج فانه موصوف بعدم اللحية وهو قابل لها في الحين بخلاف الامرد

وكذا العقرب بالنسبة الي البصر والكوسج لم يفسره في القاموس والاقرب انه
اريد به الذي تاخر عنه نبات اللحية مع كونها نبتت له عادة والامرد الذي
لا ينبت له عادة لصغر او لطبع عادي **ويخص** هذا المقيد بالقبول الحيني من
العدم والملكة **باسم المشهوري ويخص الاول** المطلق عن هذا التقييد باسم
الحقيقي فالملكة والعدم في هذه التسمية عكس الضدين اذ المقيد من
الضدين هو المسمي بالحقيقي والمطلق هو المسمي بالمشهوري والمطلق
في العدم والملكة هو المسمي بالحقيقي والمقيد هو المسمي بالمشهوري
ثم المطلق ههنا فيهما معا هو الاول ذكرا والمقيد هو الثاني ذكرا
فاشار الي ما بين الاولين والثانيين من النسبة بقوله **واول كل** من
التسميين **اعم** من الثاني منهما اذ الاول مطلق فيهما والثاني مقيد فيهما
ومعلوم ان المطلق اعم من المقيد فالاول في التضاد وهو كونهما وجوديين
لا يجتمعان من غير توقف احدهما علي الاخر في التعقل يصدق علي
تضاد نحو الصفرة والبياض كما يصدق علي نحو البياض والسواد فكان
الاول منهما اعم لصدقه علي ما لا يصدق عليه الثاني والاول من
العدم والملكة وهما المتقابلان بالسلب والايجاب مع اشتراط قابلية
الموصوف بالعدم للوجودي يصدق بالبصر والعمي بالنسبة للعقرب
وباللحا وعدمه بالنسبة الي الامرد حيث لم يشترط في الموصوف
القبول الداخلي في الحين كما يصدق علي نحو اللحا وعدمه بالنسبة
للكوسج والثاني منهما حيث قيد بالقابلية في الحين لا يصدق الا
علي نحو اللحا بالنسبة للكوسج فكان الاول منهما اعم لزيادة في
الصدق ثم لما لزم علي التقييد فيهما كما ذكرنا خروج نحو البياض والصفرة
عن الضدين وخروج نحو العمي والبصر عن العدم والملكة ومن لازم ذلك
حيث جعل التقسيم حاصرا خروجهما عن التقابل اشار الي ان ذلك هو
الذي يعتذر به عن ترك التقييد والي البحث في مقتضي الاعتذار فقال
وباعتبار اي وباعتبار الاول من كل منهما **يدخل في اقسام التقابل** ما خرج
بالتقييد في كل منهما فيدخل في تقابل الضدين تقابل **مثل البياض**
مع الصفرة مما ليس بينهما غاية الاختلاف كالسواد والحمرة لان الاول
ثم

لم نقيده بغاية الاختلاف وانما قيدناه بامتناع الاجتماع وهو محقق فيما ذكر
ويدخل في تقابل العدم والملكة مثل تقابل **البصر مع عدمه عن الشيء** القابل
له لان الاول كما تقدم في العدم والملكة لم يشترط فيه الا مجرد القابلية
ولو لم تكن حينئذ بخلاف الثاني المقيد بالقابلية في الحين فلا يصدق علي
مثل العمي والبصر اذ لا يقبل الاعمي اتصافه في الحين بالبصر عادة وانما يصدق
باللحا وعدمه بالنسبة للكوسج القابل للالتحا عادة في الحين وحاصل
هذا الاعتذار انا نقول بموجب ما اقتضاه التقييد من عدم كون المتقابلين
غير حاصل بالنسبة الي ذلك التقييد وانما الحصر باعتبار عدم التقييد الموجود
في تفسير كل من التضاد والعدم والملكة وهو الاول من كل منهما ولما كان مقتضي
هذا الكلام تصحيح التقسيم السابق علي وجه يوجب تباين اقسامه وكون كل منهما
قسيما لصاحبه لان ذلك هو اصل التقسيم ويوجب انحصار المتقابلين فيما ذكر
بحيث لا يخرج شيء مما فيه التقابل عن الاقسام الاربعة وورد في كلامهم ما دل
علي عدم تحقق كون كل من تلك الاقسام قسيما لصاحبه ودل علي خروج بعض
المتقابلات عن تلك الاقسام اشار الي ذلك فقال **الا انهم** يعني ان هذا
الاعتذار لتصحيح ظاهر التقسيم السابق يقتضي كون كل قسيما للاخر علي
اصل صحة التقسيم ويقتضي ان لا يخرج شيء من المتقابلين عن الاقسام
ليتحقق الحصر لكنه ورد ما يخالف ذلك لانهم **صرحوا بان احد الضدين في**
التفسير المشهور وهو الاول **قد يكون عدما للاخر** فلا يصح ان يجعل قسم
الضدين قسيما لكل ما ذكر معه كما اقتضاه اصل التقسيم فاشتراطهم
الوجود في الضدين علي هذا ليكون قسيما لا يصح فانهم عدوا من جملة
الضدين علي المشهور وهو الذي لا يشترط فيه غاية الاختلاف اشيا
وذلك **كالسكون للحركة** فانه عدمها وهما ضدان عندهم **وكالظلمة للنور**
فانها عدمه وما يتخيل من كون الظلمة سوادا ليس كذلك وانما هي
سلب النور الذي اشرق به الهواء حتي ابصر ما فيه فلو انتفي ما وقع
به الابصار كما كان اولا **وكالمرض للصحة** فانه عدم الصحة وهذا بناء علي
ان المرض ليس هو الالم المحسوس بل هو نفي الاعتدال في المزاج ويلزمه
الالم **وكالبحة للنطق** فانها عدمه وهذا بناء ايضا علي ان البحة نفي النطق

تقسيم

بسبب عادي لان البحة هي كيفية مانعة النطق وكالانوثة الذكورة فان الانوثة
هي عدم الذكورة بناء على انه اليست حالة توجب خلاف اشيا توجبها الذكورة
والاقرب في هذه الثلاثة وجود المتقابلين وكذا الاول اعني الحركة والسكون
لان الحركة وجودية فالسكون كذلك لان كليهما حصول في حيز مع قيد يباينا
منه وكالفردية للزوجية فان الزوجية هي الانقسام بمتساويين والفردية
عدم ذلك الانقسام والاقرب في هذه الاقسام سوى هذا القسم انها
من العدم والملكة بناء على ان التقابل فيهما من تقابل العدم للوجود والمتبادر
في هذا القسم انه من الايجاب والسلب فاذ قد صرحوا بان التقابل في هذه
من تقابل التضاد لم يصح ظاهر التقسيم السابق وهو كون كل قسم منه
قسيما لصاحبه لان ما كان منها عدما وملكة وهو ضد فقد دخل في
العدم والملكة فلم يكن التضاد قسيم العدم والملكة وما كان منها
ايجابا وسلبا وهو ضد فقد دخل في قسيم الايجاب والسلب فلم يكن
التضاد من حيث هو قسيمه وهذا في الحقيقة اعتراض على مقتضى
التقسيم الذي هو كون كل قسم قسيما وان كان ظاهره اعتراضا على
الاعتذار كما قررنا وقد اشرنا الى المقصود فيما تقدم ثم اشار الى
الاعتراض الظاهر في الاعتذار السابق بقوله وان غاية الخلاف
شرط في المشهوري ايضا هو عطف على انه مع مدخولها في قوله
الا انهم يعني ان ما اعتذر به من ان ادخال ما ليس بينهما غاية الاختلاف
انما هو بناء على غير المشهوري لا يجري لانهم صرحوا بان المشهوري
يشترط فيه غاية الاختلاف ايضا فيخرج نحو الصفرة والبياض عن
المشهوري لاتحاده في هذا القيد بالحقيقي حينئذ فيبطل حصر المتقابلات
فيما ذكر لان هذا القسم لا يدخل في غير التضاد فيخرج عن التقسيم
وهو ظاهر ولما ورد هنا بحث وهو ان التضايف جعل قسما من
التقابل فالتقابل اعم من التضايف والتضايف جعل قسيما للتضاد
فالتضاد مباين للتضايف ونحن وجدنا التضايف اعم من التقابل والتضاد
معا اذ لا يتعقل تقابل ولا تضاد وكذا التماثل وتغاير الا بين شيئين فكيف
يكون التقابل اعم منه والتضاد مباين له اشار الى جواب ذلك

بقوله

بقوله ومن حكم التقابل الذي قسم فيما تقدم الى اربعة اقسام انه اعم من التضايف
الذي هو قسم منه كما اقتضاه التقسيم السابق ولكن ذلك العموم انما هو باعتبار
المعروض لكل منهما اعني معروض التقابل والتضايف بمعنى ان مصدوق وصف
التقابل اعم من مصدوق وصف التضايف ضرورة ان التقابل مصاديق
هي تقابل الضدين كالبياض والسواد وتقابل النقيضين كالوجود واللا
وجود وتقابل العدم والملكة كالعمى والبصر وتقابل المتضايفين كالابوة
والبنوة ومصدوق التضايف انما هو هذا الاخير منها فقط وهو اعني
التقابل اخص من التضايف لكن باعتبار العارض اي مفهومه العارض للذوات
لا باعتبار المعروض بمعنى ان مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل ضرورة
انه لا يعقل مفهوم تقابل في شي الا بالاضافة الى تقابل في مقابله فيصدق
على ذلك المفهوم مفهوم التضايف لاشتماله على توقف التعقل فيه على
شيئين ويزيد مفهوم التضايف بمفهوم التماثل والتخالف والغيرية ونحوها
ولا منافاة بين كون الشي اعم من الشي باعتبار المصدوق واخص منه
باعتبار المفهوم وحاصل هذا انك اذا اعتبرت مصدوق المتقابلين
وجدته اما متضادان او متضايفان او العدم والملكة او الايجاب والسلب
فيكون المتضايفان اخص من المتقابلين بهذا الاعتبار لانهما قسم من
المتقابلين وان اعتبرت مفهوم المتضايفين مع مفهوم المتقابلين وجدت
مفهوم المتقابلين فيه توقف تعقل احد المتقابلين من حيث ذلك التقابل
على تعقل الاخر فيصدق عليه مفهوم المتضايفين ويزيد مفهوم المتضايفين
بالمتغايرين والمتماثلين وغير ذلك اذ لا يعقلان باعتبار ذلك الوصف
الا بين شيئين فيكون المتضايفان بهذا الاعتبار اعم كما ان التضاد قسيم
التضايف مباين له وقسيم منه مصدوقه باعتبارين المذكورين اعني
اعتبار المصدوق والمفهوم فباعتبار مصدوقهما يكون التضاد قسيما
مباينا للتضايف ضرورة ان التضايف مصدوقا مخصوص بنحو ما كان فيما بين
الابن والاب والتضاد مخصوص بذلك الاعتبار بنحو ما كان فيما بين البياض
والسواد وهما متباينان قسيمان مطلقا بلا ان تحت التقابل وباعتبار
مفهومهما يصدق التضايف على التضاد اذ لا يعقل تضاد شي الا باعتبار

تضاد يقابله ويزيد التضايف بنحو التماثل ولا تنافي بين كون الشي متباينا
باعتبار المصدوق واخص باعتبار المفهوم والحاصل ان التضايف اخص من
التقابل مصدوقا لصدق التقابل عليه وعلي غيره بذلك الاعتبار واعم
منه مفهوما لصدق التضايف عليه وعلي غيره بذلك الاعتبار والتضاد
قسيم للتضايف مباين له باعتبار المصدوق اذ لا يصدق مصدوق احدهما
علي مصدوق الاخر وقسم منه فهو اخص منه باعتبار المفهوم لصدق
مفهوم التضايف علي مفهومه وعلي غيره فاندفع ما توهم في الاول
من المحال وهو اجتماع كون الشي اعم من الشي واخص منه وفي الثاني
من المحال ايضا وهو كون الشي مباينا للشي ومصدوقا له ووجه الاندفاع
كون ذلك من جهتين مختلفتين وهو ظاهر ثم اشار الي حكم اخر من احكام
التقابل بقوله ومن حكم التقابل ايضا ان مقوليته علي الاقسام الاربعة
التي تحته وهي التضاد والتضايف والايجاب والسلب والعدم بالتشكيك
بمعني انه انما يقال علي هذه الاقسام ويصدق عليها بطريق التشكيك
لا بطريق التواطي والاشتراك وذلك لتفاوت معناه فيها فان تقابل الضدين
ليس في الشدة كتقابل المتضايفين بل تقابل الضدين اشد وتقابل العدم
والملكة اشد من تقابل الضدين اذ هو من معني تقابل الايجاب والسلب
الذي هو اشد من تقابل الجميع واليه اشار بقوله واشدها في التقابل
اقوي هذه الاقسام في التقابل والتنافي الايجاب والسلب اذ باعتباره
يمتنع الاجتماع اي انما قلنا ان الايجاب والسلب اقواها لان امتناع الاجتماع
في الثلاثة الباقية انما هو باعتبار اشتمالها علي الايجاب والسلب فان
البنوة انما هو باعتبار تنافي الابوة من حيث استلزامها سلبها والعكس
وكذا العمي والبصر وكذا البياض والسواد فلولا انه فهم في كل منهما سلب
مقابلها ما كانت ثم منافاة اصلا فالايجاب والسلب ظهرت بينهما المنافاة
بالضرورة اذ لا يعرض لبس في ان ثبوت الشي وسلبه متنافيان بخلاف
التنافي في الثلاثة البواقي فلولا تحقق استلزام كل متقابل سلب الاخر
ما تحقق التنافي ولولا اعتبار ذلك التحقق ما ظهر التنافي للعقل اذ كل
منهما له معني مخصوص يخالف به الاخر وذلك موجود فيما بين كل متعددين

عما لا تنافي بينهما وانما خالفت هذه المتقابلات سواها باشتمالها علي سلب
مقابلها فكان تنافي الايجاب والسلب اشدها لا التضاد كما قيل ان اشدها
باعتبار ما اشتمل عليه من غاية الخلاف الذي بين الضدين لان غاية الاختلاف
متحققة بين الايجاب والسلب باعتبار ذاتيهما من غير ان يحتاجا في الاتصاف
بها الي عارض فلا تكون غاية الاختلاف التي بين الضدين فوق غاية الاختلاف
التي بين النقيضين اذ لا غاية فوق التنافي الذاتي فيكون تنافي الايجاب والسلب
اشد لانه ذاتي ويكون تنافي الضدين اضعف لانه عرضي اذ لم يتحقق ولم
يفهم الا باعتبار الايجاب والسلب والتنافي الذاتي ان يكون سالب الشي
سالبا لذاته والعرضي ان يكون سالبه سالب لازمه العارض ويتحقق ذلك
تصورهما ان الخير مثلا فيه عقدان احدهما كونه خيرا وهو ذاتي وسالبه
سالب ذاتي وثانيهما كونه ليس شرا وهو عرضي اذ سلب مخالف الشي
انما يعتبر ويتحقق بعد تحقق حقيقته فسالبه سالب عرضي وقد علم
ان تقابل العرضي مع الشي اخف من تقابل الذاتي معه فقولنا ليس بخير
سلب ذاتي هو الخير وقولنا هو شر سلب لنفي الشر الذي هو العرضي
فهو سلب عرضي فالتقابل بين الخير وسلب الخير اقوي لانه تقابل بين
ذاتي وسلبه والتقابل بين الخير والشر اضعف لان الشر انما نافي الخير
لسلبه لازمه الذي هو نفي الشر فمن قال ان التقابل بين الضدين
اشد اذ لم يحمل علي معني انه اظهر في التشكيك بالنسبة الي اقسامه
كالحركة والسكون فانهما باعتبار حركة السهم وسكون الجبل اشد منهما
باعتبار حركة الحيوان وسكونه وكذا البياض والسواد تقابلهما اشد من
تقابل البياض والصفرة فهو غير صحيح ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما
الي القول والعقل لا الي التحقق بالوجود الخارجي بمعني ان مرجعهما لا يرجع
عند ورودهما في محل الي التحقق بالوجود الخارجي بل الي التحقق بالعبارة
او بالادراك العقلي لان السلب منهما انما هو اعتبار محض لا وجود له خارجا
وان كان الايجاب قد يتضمن وجودا خارجيا فاذا قلنا هذا الشي له سواد
فهذا ايجاب تضمن وجود السواد واذا قلنا لا سواد له فهذا سلب لا وجود
له الا في العبارة والاعتبار العقلي ولاجل اختصاص المرجعية كما ذكر بالسلب

قلنا ان مجموعهما لا يرجع الخ ولم نقل يرجع كل منهما والى ان السلب هو الذي له هذا المرجع
اشار بقوله اذ السلوب كلها اعتبارات عقلية لا وجود لها خارجا ولكن لها عبارات
تدل عليها بما يقع تغايرها لا ذوات اي ليست تلك السلوب ذواتا اي معاني متحققة
الوجود خارجا والا لكان اي والا بان كانت تلك معاني موجودة لزم ان يكون
للانسان بحسب سلب ما عداه عنه معان لا تتناهى ضرورة ان ما يغاير الانسان
لا ينحصر فيلزم اتصافه بسلب كل ذلك فان كان السلب وجوديا لزم اتصافه
بوجودات لا تنحصر اذ يصح ان يقال الانسان ليس بفرس وليس بحجر وليس بشجر
وليس بطاير الى ما لا ينحصر فاذا كانت هذه السلوب وجودية لزم اجتماع
وجوديات لا تتناهى وهو فاسد فالسلوب اعتبارات لا وجودات ومن احكام
السلب والايجاب ايضا انهما عند النقل الى الحكم اي عند نقلهما من حال الافراد
الى حال الحكم بهما على موضوع واحد يقتسمان الصدق والكذب فيكون احدهما
صادقا والاخر كاذبا ولا يجتمعان على كذب معا ولا على صدق معا لامتناع
اجتماع النقيضين ثبوتا او نفيا والثلاثة البواقي وهي الضدان والمتضايفان
والعدم والملكة لا يجتمع ايضا طرفا كل منهما على الصدق ولكنهما قد تكونان اي قد
يجتمع طرفا كل منهما على الكذب اما لعدم الموضوع او لخلوه عن كل من الطرفين
فالنقيضان كزيد قايم ليس زيد بقايم لا يصدقان ولا يكذبان بل لا بد من صدق
احدهما وكذب الاخر لامتناع ارتفاع النقيضين او ثبوتهما سواء وجد الموضوع
او انتفى والمتضايفان كالابوة والبنوة والضدان كالسواد والبياض
والعدم والملكة كالعمى والبصر لا يجتمع طرفا كل منهما ولكنهما قد تكذب عند
عدم الموضوع لاستدعائها وجوده كما لو حكم بكل من طرفيهما على العنقا
او عند عدم قبوله لكل من الطرفين معا كالعقل بناء على وجوده وانه ليس
بجوهر ولا عرض فانه لا يقبل مثل الابوة والبنوة ولا مثل البياض والسواد
ولا مثل البصر والعمى المتنافيين فيكذب الطرفان فيه ثم ان اقسام السلب
والايجاب للصدق والكذب عند نقلهما للحكم والعقلية ظاهر في المحصلتين
واما في المعدولة مع المحصلة فانما يجب ذلك بناء على عدم اقتضائهما
وجود الموضوع والا فيصح ارتفاعهما بعدم الموضوع وهو ظاهر ثم اشار الى
تفصيل في حكم التضاد مع التنظير فيه فقال ومن حكم التضاد ان الموضوع

اي

اي الذات التي من شانها ان يعرض لها الضدان فتكون موضوعا لها متقوما لا بحل
فيه منهما قد يلزمه احدهما ولا يخلو عن احد ذينك الضدين المتقابلين عليه
لا اتصافه باحدهما بعينه دون الاخر كالنار فانها موضوعة للحرارة المقابلة
للبرودة وهي لا تخلو عن تلك الحرارة فلا تعاقبها البرودة فيها او لا بعينه
اي قد لا يخلو عن احدهما للزوم ذلك الاحد كما تقدم وقد لا يخلو عن احدهما
لا بعينه مع صحة الخلو عن كل منهما بخصوصه كالجسم فانه لا يخلو عن الحركة
والسكون اي لا يخلو عن احدهما لا بعينه مع صحة خلوه عن الحركة بخصوصها
لاتصافه بالسكون وخلوه عن السكون بعينه لاتصافه بالحركة وهذا بنا
على انهما موجودان ليكونا ضدين وهو الصحيح او على اطلاق الضدية
على ما ليسا معا موجودين وقد لا يلزمه احدهما خصوصا وعموما فيخلوا
عنهما معا وخلوه عنهما معا اما لاتصافه بوسط بين ذينك الضدين يعبر عنه
اي عن ذلك الوسط باسم محصل اي محقق الحصول كالفاتر يعبر به لافادة
حالة متوسطة بين الحرارة والبرودة وهي معلومة او لاتصافه بوسط
يعبر عنه بسلب الطرفين المتقابلين المنفيين كاللاعادل واللاجاير المعبر
بهما عن حالة متوسطة بين العدل والجور بناء على وجود وسط بينهما نظرا
الى ان عدم العدل قد لا يكون جورا اما لاختصاصهما بذي السطوة فغيره لا عا دل
ولا جاير او لاختصاص الجور بقصد الفعل دون الترك او بدون ذلك
هذا مقابل قوله اما لاتصافه الخ يعني ان خلوه عن الطرفين اما ان يكون
لاتصافه بوسط واما ان يكون بدون ذلك الاتصاف كالشفاف من الاجرام
مثل الهواء فانه يخلو عن البياض والسواد وغيرهما من ساير الالوان
وقد فهم من هذا الكلام ان الموضوع لا يلزمه تعاقب الضدين لصحة
لزوم احدهما وصحة انتفائهما عنه معا ومن حكم التضاد ايضا ان الحقيقي
منه اي من التضاد وهو الذي يتقيد بغاية الاختلاف انما يكون اي انما
يتحقق ذلك الحقيقي ويوجد بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد
والبياض فانهما نوعان من جنس اللون الذي هو بعض اجناس العروض وهما
الاخيران من انواع اللون لوجود وسطين قبلهما ادنى منهما في الاختلاف
كالبياض مع الصفرة والحمرة مع السواد وعلى هذا لا يوجد التضاد

الحقيقي بين جنسين كالفضيلة والرذيلة فان الفضيلة جنس تحتها الحكم والعلم
والعدل وغير ذلك والرذيلة جنس تحتها الطيش والجهل والجور وغير ذلك وكالخير
والشر فان الخير جنس تحته كل نوع يمال اليه كالغنا والصحة واللذة وغير ذلك
والشر جنس تحته كل نوع ينفر عنه كالفقر والمشقة الغير النافعة والالم وغير ذلك
وقيل انهما ليسا جنسين لعدم توقف مفهوم تلك الانواع على مفهوميهما في الادراك
بل هما عارضان لتلك الانواع فالتضاد بينهما صحيح والا لم يكن الحقيقي بين جنسين
لاشتراطنا فيه كون المتقابلين من جنس واحد على هذا او نوعين اي لا يكون
التضاد الحقيقي بين جنسين كما مثلنا وكذا لا يكون بين نوعين من جنسين
لاشتراطنا في الحقيقي على هذا كون الطرفين من جنس واحد فلا يكون بين
نوعين من جنسين وذلك كالعفة عما يستنكر شرعا والفجور الذي هو
الاقدام على ما يستنكر فان العفة نوع من الفضيلة الشرعية الصادقة
على العدل وملازمة العبادة وترك المحرمات الذي هو العفة وعلى غير
ذلك والفجور نوع من الرذيلة الشرعية الصادقة على الجور وعدم العبادة
والاقدام على المحرمات وغير ذلك فالعفة ليست ضدا حقيقيا للفجور
لكونهما جنسين لا من جنس او انواع من جنس واحد وكذا لا يكون التضاد
الحقيقي بين انواع وان كانت من جنس واحد لاشتراطنا في الحقيقة كون
التضاد في نوعين فقط فلا يكون بين انواع كالبياض والسواد والحمرة
باعتبار مجموعها وانما يكون بين اثنين منها فقط بشرطه السابق والحاصل ان الحقيقي
لما شرط فيه على هذا ان يكون بين نوعين فلا يكون بين انواع ولا بين جنسين
وشرط فيه كون النوعين من جنس واحد فلا يكون بين نوعين من جنسين
وشرط فيه كون النوعين اخيرين فلا يكون بين متوسطين وعدلوا في ذلك
اي فيما ذكر من اختصاص الحقيقي بنوعين اخيرين من جنس واحد على الاستقرا
بمعنى انهم تتبعوا موارد التضاد فلم يجدوا الحقيقي الا فيما ذكر وفيه اي فيما
ذكر من كون التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد
وان ذلك بالاستقرا نظر من اوجه احدها ان قولهم انما يكون بين النوعين
الاخيرين يقتضي انه لا يكون بين السواد والبياض المطلقين وانما يكون
بين اشد انواع البياض واشد انواع السواد لتفاوت ما تحت كل منهما ولم

يقولوه

يقولوه بل جزموا بانه متحقق بين مطلق البياض والسواد فدل ذلك على عدم
صحة قولهم انما يكون بين النوعين الاخيرين وثانيها ان ثبوت ذلك بالاستقرا
غير صحيح للزوم الدور اذ لا يعرف انتفا الحقيقي عن نحو العفة والفجور والرذيلة
والفجور الا بعد العلم باختصاصه بما بين النوعين الاخيرين من جنس والاجاز
ان يدعي ثبوته في ذلك ولا يعلم ثبوته لما خص به حتى يستقرا نحو ما ذكر
ولا يوجد فيه ولا يعلم انه لم يوجد فيه حتى يعلم الاختصاص فجا الدور
وثالثها انه ان شرط في الحقيقي غاية الاختلاف فنفيه عن الانواع
الشاملة للمتوسط والطرف كالبياض والصفرة والحمرة ضروري لاستوا
اذ لا يوجد غاية الاختلاف الا فيما بين نوعين هما طرفان وان لم يشترط
غاية الاختلاف فكونه فيما بين الوسط واحد الطرفين كالبياض
والصفرة ضروري فلا يصح قولهم لا يكون الا بين الطرفين الاخيرين
كالسواد والبياض وهذا التفصيل اعني كونه لا يكون الا بين جنسين
ولا بين نوعين من جنسين ولا بين انواع ولا بين غير الطرفين انما هو
في التضاد الحقيقي كما ذكر واما التضاد المشهوري وهو الذي لم يشترط
فيه غاية الاختلاف فقد صرحوا بانه مخالف في ذلك للحقيقي فقد
يكون بين جنسين كالخير والشر بناء على انهما جنسان كما تقدم او يكون
بين نوعين من جنس كالعفة والفجور على ما بينا ايضا من ان العفة
داخلة تحت جنس الفضيلة والفجور داخل تحت جنس الرذيلة او
يكون بين انواع من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة والصفرة
والزرقة والخضرة ونحوها فانها كلها من جنس اللون كما تقدم او
يكون بين انواع من جنسين كالشجاعة الداخلة تحت جنس الفضيلة
والتهور والجبن الداخلين تحت جنس الرذيلة وكلاهما مناف للشجاعة
لان الجبن حالة تمنع صاحبها من اقتحام ما يتوهم فيه الهلاك والتهور
حالة تمنع صاحبها من اقتحام ما من شانه ان يظن فيه الهلاك فهو
ضعف القلب عن اقتحام الامور التي يلوح فيها الهلاك والجبن قد
ينتهي الى الفرار من الخيال والتوهم والشجاعة قوة تقتضي عدم المبالا
بالمهالك مطلقا ولم يذكر المص ان المشهوري يكون بين نوعين من جنس

من غيران يكونا طرفين اخرين كالبياض والصفرة وهوكذلك وقد نناقش كلام ابن
سينا في المشهوري هنا فانه ذكر انه يكون بين انواع من جنسين كالشجاعة ١٦
والتهور والجبن وذكر انه يشترط فيه غاية الاختلاف وقد علم ان غاية
الاختلاف لا يكون الا في الطرفين الاخيرين من جنس واحد ولا يكون بين نوعي
من جنس ونوع اخر من جنس اخر لان الافتراق بينهما من جهة الجنسية فلو
ثبتت غاية الاختلاف بينهما ثبتت بين جنسين ولك ان تقول لم لا يكون
الاختلاف في الجنسية اقوي من الاختلاف فيما تحتهما اذ نفي الاعم يقتضي
نفي الاخص دون العكس فالتضاد بين الرذيلة والفضيلة اقوي من التضاد
فيما يشتركان في الجنس الاسفل تامل والله اعلم ثم اشار الي ان تقابل الوحدة
والكثرة ليس ذاتيا والي ما قيل في ذلك فقال قالوا اي الفلاسفه لا تقابل
بين الوحدة والكثرة بالذات لان المتقابلين بالذات هما الامران الذان تتنافي
حقيقتهما لنفسهما لا للازم لهما في معروض يقبلهما والوحدة والكثرة ليستا كذلك
اذ لا تنافي بين ذاتيهما بل التنافي بينهما يعارض وصف العلية للوحدة ووصف
المعلولية للكثرة و بعارض وصف المكيالية للوحدة ووصف المكيلية للكثرة فان
الكثرة حيث كانت هي مجموع الوحدات فهي مكيلة بالوحدة اي معدودة ومجموعة
بها والوحدة مكيال لها اي جامعة لها وعادة لها كالمكيال وهي محصلة
بالوحدة فحصولها معلول للوحدة والوحدة محصلة لها فهي علة حصولها
فالتقابل بينهما بالتضايف العارض بالوصفين المذكورين اذ لا تتهم العلية
الا بالمعلولية والعكس والمكيالية الا بالمكيلية والعكس وقد علم ان المتضايفين
لا يجتمعان من جهة واحدة وايضا نفينا التقابل بينهما بالذات لاجل ان موضوعهما
اي الوحدة والكثرة لا يتحد بالشخص اي لا يكون واحدا بالشخص فان الوحدة
اذا طرات علي موضوع الكثرة التي هي مجموع الوحدات بطل ذلك الموضوع بذهاب
الهويات المتحققة للكثرة وحدثت هوية واحدة كما اذا افرغ مياه متكثرة
في اناء واحد وكذا اذا طرات الكثرة علي موضوع الوحدة فان هوية ذلك
الموضوع تبطل بحدوث هويات متحققة للكثرة كما اذا افرغ ما واحد في
اواني متعدده فقد ظهر ان موضوع اي موصوف الوحدة المحقق هو
لما لا يبقي عند الوصف بالكثرة بشخصه والعكس فلم يتحد موضوعهما

بالشخص

قسم المخطوطات